

全国教育科学“九五”规划国家教育部重点课题





主编 杨鑫辉



心理学通史

第一卷





山东教育出版社



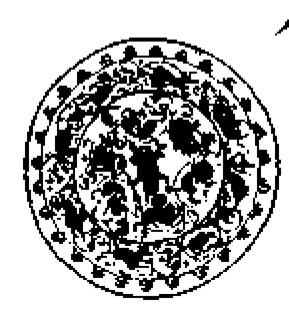


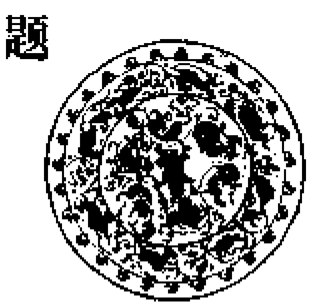
责任编辑＼温玉川　封面设计＼高　珊



ISBN 7-5328-3014-4/B·4
定价：31.00元

全国教育科学"九五"规划国家教育部重点课题





主编 杨鑫辉

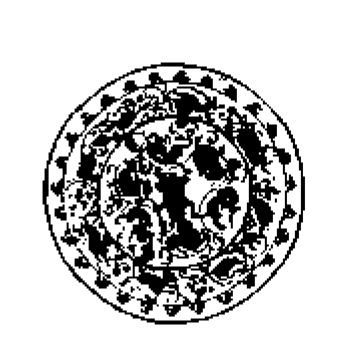
心理学通史

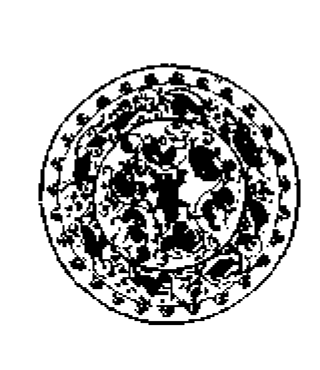
第一卷

中国古代心理学思想史

主编 杨鑫辉

副主编 朱永新 郭大炎





山东教育出版社

全国教育科学“九五”规划国家教育部重点课题

杨鑫辉　主编

心理学通史

第一卷　中国古代心理学思想史

主　编　杨鑫辉

副主编　朱永新　邹大炎

出 版 者：山东教育出版社

（济南市纬一路 321 号　邮编：250001）

电　　话：(0531)2023919　传真：(0531)2050104

网　　址：http://www.sjs.com.cn

发 行 者：山东教育出版社

印　　刷：山东新华印刷厂德州厂

版　　次：2000 年 10 月第 1 版

2000 年 10 月第 1 次印刷

印　　数：1－2000

规　　格：880mm×1230mm　32 开本

印　　张：23.75 印张

插　　页：6 插页

字　　数：568 千字

书　　号：ISBN 7－5328－3014－4/B・4

定　　价：31.00 元

《心理学通史》编委会

（按姓氏笔画为序）

顾　问：车文博　刘兆吉　李伯黍　燕国材

主　编：杨鑫辉

副主编：叶浩生　郭本禹

编　委：马文驹　王启康　叶浩生　朱永新
孙名之　李　铮　杨永明　杨韶刚
杨鑫辉　邹大炎　沈德灿　陈泽川
赵莉如　郭本禹　龚浩然　温玉川

总　论

中华民族已有五千年光辉灿烂的文明历史，是一个具有尊史、学史和治史传统的民族。历史的知识与智慧哺育了一代又一代中华儿女，历史经验与教训的总结则有力地帮助了中华民族的延绵与发展，并且形成了一条古训："治天下者以史为鉴，治郡国者以志为鉴。"观今宜鉴古，无古不成今。唐代著名史学家刘知几更概括为：史之为用，"乃生人之急务，为国家之要道"[①]。过去是这样，现在亦然。江泽民总书记多次号召全党，"认真地读一点历史"。他强调说："一名领导干部不善于从历史吸取营养，不可能成为高明的领导者；一个政党不善于从总结历史中认识和把握社会发展的规律，不可能成为顺应历史潮流的自觉的政党；一个民族不善于从历史中继承和发展本民族和世界其他民族创造的优秀文明成果，就不可能屹立于世界民族之林。"[②] 字字千钧，发人深省。

---

① 《史通·史官建置》。

② 江泽民：在省部级主要领导干部金融研究班结业式上的讲话。转引自田居俭：《论学史》，载《光明日报》1999年2月8日。

不仅治党治国、振兴民族需要学习和运用历史，从事学术研究、发展科学也必须如此。自然科学史总结了自然科学发展的经验教训，揭示了自然科学的发展规律，帮助了科学技术的进步。社会科学史总结了社会科学发展的经验教训，揭示了社会科学的发展规律，促进了社会科学的繁荣。心理学是一门既属自然科学性质，又具社会科学性质的二重性学科，因而心理学史是一门兼具科学史与学术思想史的学科史。它对心理学学科发展的重要性也是显而易见的。正如我国著名心理学史家高觉敷教授在《有关心理学史的几个问题》一文中所指出的："心理学虽仅在百余年前挤入自然科学之列，但几千年前的哲学家都已对人的心理现象和活动提出了种种看法和学说。所以我们不但要懂得心理学的今天，还要懂得心理学的昨天；懂得了心理学的昨天，才可以更深刻地懂得心理学的今天。"[①] 在此基础上我曾补充过如下意见："懂得了心理学的昨天和今天，才可以正确地预见和迈向心理学的明天。我们研究心理学史决不是钻心理学的故纸堆，而是站在今天研究过去，展现未来，古为今用，洋为中用。很显然，把研究心理学史看成钻故纸堆、开倒车，完全是一种误解和偏见。"[②]研究心理学史的真谛应当是：治史之意不在古，论古之旨却在今，通古变今，昭示明天。学习和运用心理学史决不只是心理学史工作者的事，而是跟所有

① 《高觉敷心理学文选》，江苏教育出版社 1986 年版，第 494～495 页。

② 杨鑫辉：《心理学探新论丛·序》(1998)，南京师范大学出版社 1998 年版，第 2 页。

心理学工作者密切相关。国际心理学联合会举办的世界心理学大会，中国心理学会举办的全国心理学大会，历届都将心理学史列为重要学组之一（2000 年 7 月将举行的 27 届国际心理学大会在 28 个学组中列为第一个学组便是一例），这也从学术交流的侧面反映出心理学史的重要性和心理学者对它的重视。

中国的心理学史学者，其学术成就是显著的。二十多年来，不仅比较系统地研究了外国心理学的发展历史和学术派别，而且开拓、创建了中国心理学史学科，填补了世界心理学史的一项重要空白。在我们 1995 年组织编写《心理学通史》之前，外国心理学史方面具有代表性的著作有：高觉敷主编的《西方近代心理学史》、《西方心理学新发展》，唐钺的《西方心理学史大纲》，杨清的《现代西方心理学主要派别》，李汉松的《西方心理学史》等。中国心理学史方面具有代表性的著作有：高觉敷主编、潘菽顾问、燕国材与杨鑫辉副主编的《中国心理学史》，燕国材的《先秦心理思想研究》、《汉魏六朝心理思想研究》、《唐宋心理思想研究》、《明清心理思想研究》，杨鑫辉的《中国心理学史研究》、《中国心理学思想史》，赵莉如的《中国现代心理学的起源和发展》等。将中外心理学史内容合于一书的则有：刘恩久、王启康、李铮、梁金泉、杨鑫辉、于明纲编著的《心理学简史》，朱智贤、林崇德的《儿童心理学史》等，但仍是以外国心理学史尤其是西方心理学史为主体，中国心理学史只是很少的或某方面内容的反映。至今尚无一部通古今贯中外的心理学通史，这既与中国是有悠

久文明历史的大国不相称，也跟心理学的发展不相适应。所以客观情势需要我国心理学史工作者编纂一部涵盖中国和外国的心理学通史，这也是高觉敷、潘菽等老一辈心理学家的遗愿。鉴于编纂我国第一部中外心理学通史具有填补空白的重要意义，全国教育科学规划办将此项目确定为全国教育科学"九五"规划国家教委重点课题，山东教育出版社则列入"九五"重点出书规划。

为了编纂好这部立意要新、起点要高的心理学通史，我们认为必须确立一些工作原则，体现出一些特色。综合起来，这些原则和特色就是：

第一，指导思想的正确性与时代化。

我们认为，为了保证研究方向的正确性和学科内容的科学性，研究和编纂中外心理学通史，必须以辩证唯物论与历史唯物论的方法论基础作为根本性的指导思想。只有采用唯物的、辩证的、历史的观点，才能客观地、全面地、系统地把握中外心理学发展的历史脉络和规律，并给以科学的评价。就研究和编纂中国心理学史来说，"以辩证唯物论与历史唯物论为指导思想，是要运用其立场、观点、方法来研究中国历史上发生的各种心理学思想，还它们以历史的本来面目，给它们以科学的评价；而不是简单地给各种心理学思想贴上唯物或唯心的标签，给古代学者戴上唯物论心理学思想家或唯心论心理学思想家的帽子"①。历史在发展，时代在前进，辩证唯物论与历史唯

① 杨鑫辉：《中国心理学思想史》，江西教育出版社1994年版，第20页。

物论也是在不断发展和不断丰富的，要注意吸收现代科学的新成果。因此在中国心理学史方法学方面，我们提出了坚持一个指导思想，贯彻三个维度原则，采用多种具体研究方法的“一导多元”的思想。

第二，内容材料的全面性与系统化。

既然是中外心理学通史，就应当纵贯古今、横括中外，并且将其史实材料与理论思想整合为一个完整的系统。因此这部通史就时限说，中国心理学史部分上起先秦下至近现代，外国心理学史部分上起古希腊罗马下至近现代。就地域说，包括中国、西方国家和苏俄的心理学历史。总之，要将古今中外的心理学史融会贯通成为一部完整的著作，无论中外都先论述古代心理学思想史，再论述现代心理科学史。这既反映了心理学从哲学中分化独立出来成为科学的历史发展，又使通史的知识体系更系统化。唐钺教授在《西方心理学史大纲》的前言中写道：“这里只讲西方心理学的一般方面的历史，不讲心理学的特殊部门，如儿童心理学、病理心理学的历史……换言之，本稿是讲西方心理学通史。”[①]这就是说通史也非面面俱到、包罗万象，而要以一般方面的心理学史为主线。我们的这部中外心理学通史也是如此，尤其在地域、国别上，是选取其代表性来反映通史的全面性和系统化的。

第三，学术观点的新颖性与科学化。

我们认为一部新的学术著作的生命力在于它有新颖

---

① 唐钺：《西方心理学史大纲》，北京大学出版社1982年版，第1页。

的学术观点，而且这些新观点应当是经得起检验的合乎科学的。当然这种新颖的学术观点也是在前人基础上的创造与发展。因此我们强调将中外心理学史的编纂工作建立在系统的科学研究工作之上，必须掌握中外心理学史的第一手资料，应当是一部学术专著，而非一般的综合性的教材编写。恩格斯曾经指出："历史思想家（历史在这里只是政治的、法律的、哲学的、神学的——总之，一切属于社会而不仅仅属于自然界的领域的集合名词）在每一科学部门中都有一定的材料，这些材料是从以前的各代人的思维中独立形成的，并且在这些世代相继的人们的头脑中经过了自己的独立的发展道路。"①鉴于此，编纂者们尽力占有和钻研中国古代文献和外国心理学原著，并且发表了一批研究论文，出版了多部相关著作。至于评价中外心理学史的观点，我们非常重视历史文化背景。正如美国心理学史家G. 墨菲所说："理所当然的是，心理学的历史开始要受不同文化环境下社会变革因素的影响。"②

第四，编纂体例的完整性与多样化。

为了保证中外心理学史的知识体系的完整系统，必须采用恰当的编纂体例。单一的体例虽易统一，但是难于反映中外古代和现代心理学发展历史的特殊性和复杂性，各部分体例纷纭不一又显得杂乱。因而我们力求编纂

① 《马克思恩格斯选集》第4卷，人民出版社1972年版，第501页。

② （美）G. 墨菲、J. 柯瓦奇著：《近代心理学历史导引》上册，商务印书馆1982年版，第18页。

体例的统一完整，又允许反映某些特殊性历史的多样化编写方法。杨清教授曾评论西方心理学史著作的体例和线索是纷纭的，有的以事件为纲，有的以国别为纲，有的则是编年、纪事、纪传和国别等相混合。[①] 中国心理学史著作的体例也是多种多样的，如按历史时期分人头的体例，系统专题研究的体例，将专题、人物、著作综合起来的体例等等。作为贯中外通古今的中外心理学通史应选取怎样的编写体例呢？中国心理学史的古代部分，采取了按历史时期顺序，分学科与专题撰写，其材料内容又按历史发展先后论述；近现代部分，按中国心理学的启蒙、发端、创立、发展四个时期进行论述，考虑到中国香港、台湾地区心理学发展的特殊性，在发展时期内单独列节叙述。外国心理学史的心理学思想史部分，按古希腊罗马、中世纪和近代三个时期论述；西方各国现代心理学史则以心理学流派为线索撰写，考虑到苏俄心理学跟西方心理学的差别及其重要性，列了专编进行论述。

中外心理学通史的内容非常丰富，我们分成五卷撰写。它们是：第一卷中国古代心理学思想史，第二卷中国近现代心理学史，第三卷外国心理学思想史，第四卷外国心理学流派（上），第五卷外国心理学流派（下）。只要理清和把握其发展脉络，就有助于认识和掌握中外心理学发展的规律和特点，有助于把握中外心理学史的整体。

通过研究，我们发现有五条主要线索能帮助我们理

① 参见杨清：《〈近代心理学历史导引〉读后断想》，载《读书》1981年第1期。

清中国古代心理学思想的发展脉络。这就是:(一)唯物论与唯心论心理学思想的对立。以先秦心理学思想而言,儒墨道法兵医等家最为重要。孔子创立的儒家后分为八,有发扬唯心论倾向的“孟氏之儒”和发扬唯物论倾向的“孙(荀)氏之儒”。至宋明有“道在物中”、“理在事中”的唯物论,反对程朱理学和陆王心学的斗争。其他各家,墨家提出“惟以五路智”反对儒家的生知论,法家继承荀学的唯物论,兵家、医家以军事实践、医疗实践为基础,因而排斥唯心论和形而上学。至于西汉以后从印度传入中国的佛教,视一切为“虚幻”,所具的为典型唯心论心理学思想。(二)儒墨道法释的对立与融合。无论是哲学思想抑或是心理学思想,它们都不是某一学派思想理论的孤立的单一发展,而是众多学派在相互对立斗争中发展,甚至是在相互吸取与融合中发展的。这主要采取了三种形式:其一是百家争鸣,对立斗争。先秦时期关于人性问题的大论争,南北朝时期“神灭论”与“神不灭论”的大论争,宋明时期关于性理、心性的大论争,包含着儒家与其他学派、儒家内部之争交错复杂的对立与斗争、融合与发展。其二是独尊儒术,外儒内他。汉代采取独尊儒术,使得其他学派不得以“外儒内他”的形式来求得自身的存在与发展,例如外儒内道、外儒内释等。其三是兼蓄并容,互相融合。例如《淮南子》的心理学思想,以道家老子的思想为中心,融会了道、儒、墨、法、阴阳诸家思想。(三)哲理说和生物本体说的结合。所谓哲理说是指从哲学角度,即从心理与外物、精神与形体、人性与习染、认识与行为等关系探讨心

理的实质与规律。所谓生物本体说是指人的五官、脏器与脑的机能探讨心理的实质与规律，例如胚胎说、脏器说、感官说、脑髓说等。以上两者的结合，尤其是哲理说与脑髓说的结合，揭示了心理活动的生物学基础和哲学基础。(四)普通心理思想与应用心理思想的并行。在中国古代长期的教育实践中形成了丰富的教育心理思想，同时也有社会心理思想和普通心理思想。在军事、医疗、文艺等实践活动中形成了军事心理思想、医学心理思想、文艺心理思想等等。这成为了中国古代心理学思想一个突出的特点。(五)传统文化与外来文化的结合。中国心理学思想是以本土传统心理学思想为主体，并在与外来心理学思想的结合中不断发展的。例如汉唐时印度佛教思想的传入，明代西方心理学思想的传入，清末开始的西方心理科学的传播，都对中国心理学思想产生了一定影响，并且或多或少地起了某种促进作用。

中国近代心理学思想史，一般是从龚自珍写到孙中山的，但其启蒙期可以上溯到16～17世纪的明朝。中国近代心理学思想是古代心理学思想的继承和发展，近代思想家的心理学思想观点，可以从古代心理学思想家的论述中找到起点和来龙去脉。而中国现代心理学，其源头除了中国古代和近代心理学思想的继承，更重要的是西方心理学的传播。这里有两条线索：一条是西方心理学直接传入中国，另一条是西方心理学通过日本的桥梁作用间接传入中国。这两条渠道的结合，增强了西方心理学传入中国的强度，加强了中西心理学思想的融合，对中国现

代心理学的形成起了重要促进作用。中国近现代心理学史可以划分为启蒙时期、发端时期、创立时期和发展时期。这四个时期是前后紧密联系不断推进的，经历了一个中西心理学思想交融、由心理学思想向心理科学发展的过程。通过近几十年的实践，克服了片面向西方或苏俄心理学学习的倾向，正在探索心理学中国化或本土化，为建立有中国特色的心理学理论体系而努力。

外国心理学思想史，主要论述西欧各主要国家，自古希腊罗马时代至19世纪末实验心理学诞生之前的心理学思想发展史。按照历史时代的演变，本卷分为三编撰写。第一编论述古希腊罗马时代的西方心理学思想。苏格拉底、柏拉图、亚里士多德等著名思想家的心理学思想是其代表，并且为现代心理学的发展确立了早期的思想框架。第二编论述中世纪和文艺复兴时期的西方心理学思想和主要代表人物。从公元476年西罗马帝国灭亡到1640年英国资产阶级革命是西方中古时代。11～14世纪的中世纪，由于基督教是占据统治地位的国教，因而宗教神学思想也浸透在这一时期的心理学思想之中。奥古斯丁受柏拉图和亚里士多德的影响，认为灵魂高于身体，它通过感官认识外部世界，具有记忆、理智和意志三种官能，这是早期的官能心理学。托马斯·阿奎那完成了经院哲学体系，将灵魂分为植物性的、感性的和理性的三类，在一般情况下理智高于意志，在特殊情况下（信仰上帝）意志不受理智支配。这种官能心理学便成了神学的婢女。文艺复兴时期，是西方封建主义社会向资本主义社会过渡的时期。科学技术的进

步，一批人文主义者提倡的人权反对神权、以人性反对神性、以人道反对神道的人文主义心理学，由于受到自然科学中唯物主义认识论和科学方法论的影响，要求用经验的方法去研究实际的心理现象，使心理学由思辨性的灵魂官能心理学向感觉经验的心理学转化，从而为近代英国、法国的经验心理学和德国的理性心理学的发展铺平了道路。在经验论的基础上产生了联想主义心理学，它的产生代表着哲学心理学向科学心理学的过渡。

1879年冯特在德国莱比锡大学建立了世界上第一个心理实验室，标志着科学心理学时期的开始。心理学从哲学母体中独立出来之后，并未能形成为一门统一的学科，而是不同理论倾向之间的长期论争，学别林立，但愈到后来则各学派呈互相吸取和融合的趋势。《心理学通史》的第四、第五两卷，以学派为线索评介外国心理学的历史，分六编进行论述。（一）意识心理学。它包括实验心理学的创立，从意动心理学到二重心理学，实用主义心理学，构造心理学和机能心理学。冯特创立实验心理学，以意识为研究对象，试图用实验把意识分析成各种心理元素称为内容心理学。布伦塔诺的意动心理学与之相对立，研究意识的“活动”。屈尔佩提出“二重心理学”，把冯特的内容心理学与布伦塔诺的意动心理学调和起来。詹姆斯的实用心理学把意识作为一种“流动”来探讨。铁钦纳的构造主义心理学把意识结构的分析作为首要任务。机能主义心理学反对意识结构分析，主张探讨意识机能，注重意识的适应价值。（二）行为主义心理学。它包括三个发展

时期：首先是以华生为代表的早期行为主义，客观主义地以刺激和反应术语解释行为，强调联结学习，是外周论和环境决定论。其次是以古斯里、托尔曼等为代表的新行为主义，强调刺激与反应之间的中介变量，以操作主义观点解释中介变量，允许对行为的动因进行推测。最后是新的新行为主义，给予认知、思维等心理因素在行为调节中的作用以足够的重视，把认知、思维看成积极、主动的过程。（三）精神分析心理学。由弗洛伊德创立于19世纪末和20世纪初。“他的理论比实验心理学家的理论来说，就更多地植根于社会基础。”[①] 弗洛伊德的古典精神分析学是研究潜意识心理过程的科学。早期的精神分析的代表是他的两个学生：荣格将里比多的含义扩大为一种普遍的生命力，并提出了人格的内倾型和外倾型；阿德勒的个体心理学则进一步以社会文化为取向，并重视应用于儿童的抚养和教育。新的精神分析学派则包括：哈特曼、艾里克森的自我心理学，克莱因的对象关系学派，霍尼、弗洛姆等的社会文化学派，法兰克尔、莱因等的存在主义精神分析学，拉康的结构主义精神分析学。（四）认知心理学。从广义认知心理学角度论述了下列流派：研究知觉和思维的格式塔学派；探讨儿童认知结构的形成和发展，属于结构主义心理学的皮亚杰学派；研究智力发展特别是智力社会性发展的新皮亚杰学派。狭义的认知心理学是信息加工认知心理学，以现代科学的方法探讨人的认识过程，

① 黎黑：《心理学史》，上海译文出版社1990年版，第287页。

代表着当前认知心理学发展的主流。它把人的认知过程看成是信息从低级的感知向高级的记忆、思维的流动，真正地研究了心理的“活动”，有助于理解人类智慧的本质，对于教育和科学等活动将提供更切实的帮助。（五）人本主义心理学。它既反对行为主义的环境决定论，也反对精神分析潜意识的性本能决定论，作为心理学的“第三势力”于20世纪五六十年代开始形成学派。人本主义心理学内部存在不少理论观点分歧，其主要代表有：马斯洛的需要层次论，自我实现论，高峰体验论，内在价值论，良好条件论和社会变革论；罗杰斯的自我论和来访者中心治疗；罗洛梅的存在分析观和人格理论；布根塔尔的存在分析人本主义心理治疗。超个人心理学是从人本主义心理学中分化出来的，认为个体能够通过对自我潜能的发掘，通过对意识状态的扩充，达到超越自我、超越时空的超个人状态。（六）苏俄心理学。它包括三个时期：（1）十月革命前的俄国心理学，一是以谢切诺夫、巴甫洛夫为代表的自然科学传统，一是以格罗特、切尔班诺夫为代表的内省心理学。（2）十月革命后的苏联心理学。这是主体，并且强调以马列主义哲学为理论基础。这个时期的理论主要有：维果茨基的文化—历史发展理论，巴甫洛夫学说，鲁宾斯坦学派，社会文化历史学派，人学学派和定势学派。（3）苏联解体之后的俄罗斯心理学。

前面我们就中外心理学发展历史作了一个简括的概述，在其发展变化中可以预示当代心理学发展趋势。如果从基本理论的视角看心理学总体层面的发展趋势，至少

可以概括为四点：（一）心理学的科技化（详称高新科技化）。心理学虽然是人文社会科学与自然科学的二重性学科，但当前的主流却是研究的科技化，高新科技为心理学提供了更现代化的手段。它集中地反映在认知科学和认知心理学的崛起，利用电脑研究脑神经网络已成为热点等方面。但是心理学的科技化，并非完全把心理学当作一门纯粹的自然科学，因为研究人的心理过程与心理内容必然涉及人性和社会性问题。（二）心理学的综合化。这首先表现在心理学各流派的尖锐对立早已消除，相互吸取、融合发展已占主导地位。其次是出现了“一导多元”的方法学趋势，即在坚持辩证唯物论的思想指导下，多种多样的自然科学方法与社会科学方法的结合。再次是科学主义与人文精神的结合。当依赖实验与数据的科学主义推至极端时，必然陷入不可解脱的困境，于是被逐渐忽视的人文精神又重新为人们所看重，描述与解释的方法又回到肯定与上升。当然心理学的综合化并非统一化或一致化，因为“学派的分歧是依旧存在的”[①]。（三）心理学的本土化（或中国化）。不同的国家、民族有其不同的文化形态、文化背景，决定了不可能有全世界完全按一种范式建立起来的“统一的”心理学，而产生了心理学的本土化和本土心理学的问题。东西方及各国心理学同中有异，异中有同，同的方面就是心理学的世界性、国际化的问题，异的方面就是心理学的本土化问题。我国心理学的本土化

① 参见高觉敷主编：《西方近代心理学史》，人民教育出版社1982年版，第10页。

就是中国化。心理学的本土化或中国化，与心理学的世界性、国际化是相辅相成互相密切结合的。(四)心理学的实用化。中外心理学的历史与现实昭示，心理学应当面向社会生活，基础研究的成果要应用到社会实践领域中去，心理学的应用与普及是心理学发展的生命力。要搞好心理学的应用就必须发展心理技术学。美国著名心理学家斯金纳去世前仍在有关文章中呼吁要形成强有力的心理技术学。笔者认为现代心理技术学的体系主要应包括：人员心理素质测评技术，社会心理测查技术，心理咨询与治疗技术，经济心理技术等。[①] 必须指出，应用与心理学理论的关系是辩证统一的：应用呼唤理论，理论要植根于应用。

为了保证《心理学通史》的高学术水平和权威性，聘请了四位著名老一辈心理学家担任顾问，组织了一个16人的编委会，囊括了国内知名的心理学史专家。在20多名作者中，除老教授老专家外，是一批思想活跃的年轻博士和博士后，这不仅增加了编写队伍的活力，而且说明心理学史的学术事业后继有人。学者造就著作，著作造就学者，这是学术事业发展的辩证法。愿《心理学通史》这部约200万字的5卷著作，在培养年轻心理学者和促进心理学科学发展中发挥应有的作用。

杨鑫辉

1999年11月

于南京师范大学寓所古今斋

---

① 杨鑫辉：《略论现代心理技术学的体系建构》，载《心理科学》1999年第5期。

目　录

Contents

绪 论

在五千年文明历史中形成的中国传统文化，源远流长，博大精深，光彩夺目，惠泽世界。它是中华民族辛勤劳作的硕果和世代群体智慧的结晶，也是世界文化的瑰宝，值得炎黄子孙感到光荣和骄傲。当今世界，经济腾飞，科学技术迅猛发展，在全世界范围内形成了现代科学文化。但是传统文化，尤其是中国的优秀传统文化，仍不失其灿烂的光辉。现代科学文化必须吸取优秀传统文化的丰富养料，优秀传统文化与现代科学文化相结合、相融合，便能挖掘和整理出古代文化中至今仍富生命力的宝贵东西。我们应当弘扬传统，以古为鉴，撷精取华，服务今天。中国乃至世界各国的历史证明，任何一个国家和民族的繁荣发展，都是建立在其历史基石上的，都吸取了其优秀传统文化，这种社会文化发展的历史继承性是不应当割断也无法割断的。

中国传统文化的典籍浩若烟海，仅 1772 年（清乾隆三十七年）开馆纂修的《四库全书》，历时 10 年，将先秦以来的重要典籍分成经史子集四部，共收书 3503 种，计 79337 卷。为乾隆御览从其中精选汇编的《四库全书荟要》，也还收书 464 种。中国传统文化的内涵又是极为丰富的，包括哲学、政治、经济、思想理论、文学艺术、教育、伦理、科学、军事、管理等诸种思想理论，同时也包含着丰富的独具特色的心理学思想。

中国古代虽然没有“心理”和“心理学”的专门术语，但是有关“心性”之学、“性理”之学的论述，正是关于人的心理问题的研究。许多古代思想家有关哲学、伦理、教育、医学、军事、文艺等方面的论著中，都蕴含着丰富的心理学思想，涉及普通心理、生理心理、心理实验与测验、医学心理、社会心理、教育心理、文艺心理、军事心理、运动心理等诸多心理学领域。例如，《论语》、《老子》、《孟子》、《荀子》、《吕氏春秋》、《论衡》、《人物志》等书，深刻地论述了普通心理、社会心理和教育心理的思想理论；《黄帝内经》、《备急千金要方》、《丹溪心法》、《医林改错》等医书，广泛地论及了生理心理和医学心理思想；《孙子兵法》、《孙膑兵法》、《心书》等兵书集中反映了军事心理思想；《礼记·乐记》、《文心雕龙》及许多书论、画论，在文艺心理思想方面独具特色。当我们把它们挖掘整理出来时，国内外心理学界都为这些光辉的心理学思想惊叹不已。

过去不少人以为心理学是“舶来品”，而不知道中国是世界心理学思想最重要、最古老的策源地之一。20世纪30年代初翻译出版的美国匹尔斯伯立（Pillsbowry）的《心理学史》，从古代希腊哲学家的心理学思想写到冯特以后的实验心理学，却只字未提中国古代和东方古代的心理学思想。至于波林（Boring）的《实验心理学史》（第1版，1929；第2版，1950）顾名思义更只是写现代心理科学史。造成此种情况的一个重要原因，是我们自己缺乏对祖国心理学思想遗产的挖掘、整理与宣扬。20世纪70年代，国外的心理学史著作已注意到不能把心理学史局限为西方心理学史，东方特别是中国古代的心理学思想应有其重要地位。例如，美国著名心理学史家墨菲（G. Murphy）、柯瓦奇（J. Kovach）合著的《近代心理学历史导引》（1972年版），列有“系统心理学的渊源”一节，他们说：“西方心理学发源于希腊大陆、爱琴海诸岛以

及小亚细亚西部沿海一带的特定生活环境——即纪元前六至四世纪的希腊世界。”① 同时承认“几乎在同一时期，中国的孔子和老子开始从心理学的角度思考问题”②。苏联著名心理学史家姆·格·雅罗舍夫斯基（М. Г. Ярошевский）和勒·伊·安齐费罗娃（Л. И. Анцыферова）合著的《国外心理学的发展与现状》，开篇的第一章便是“古代东方的心理学思想”，简介了《黄帝内经》的“心脏中心”说和中国医学家的气质类型说，以及老子、孔子、墨子、孟子、王充、范缜等的心理学思想基本观点。并且认为：“不论可能受到什么影响，印度、中国、希腊思想家们探索的基本方向都是同样的。”③ 尽管以上两部心理学史著作都明确肯定了中国和东方是世界心理学思想的重要源头，但对其了解和介绍还只是浮光掠影的。我国心理学工作者应该责无旁贷地担当起挖掘、整理、研究、宣扬中国古代心理学思想的学术责任。

早在20世纪二三十年代，我国心理学界在将主要精力介绍西方心理学的同时，也有少数学者初步认识到我国古代也有丰富的心理学思想，这种研究与探索前后已有六七十年了，但形成一门心理学史的分支学科则是80年代中期的事情。考察我国心理学界对祖国心理学思想遗产的研究，经历了一个从自发到自觉、从分散到有组织、从零星探讨到系统研究并建设成为一门学科的发展过程。

1986年人民教育出版社出版的，高觉敷主编的《中国心理学史》（顾问潘菽，副主编燕国材、杨鑫辉），是国家教育部组织的

①② G·墨菲、J·柯瓦奇著，林方、王景和译：《近代心理学历史导引》上册，商务印书馆1982年版，第19页，21页。

③ M.C. 雅罗舍夫斯基、Л.И. 安齐费罗娃著，王玉琴等译：《国外心理学的发展与现状》，人民教育出版社1982年版，第45页。

第一部这门学科的教材，也是中国心理学史学科正式建立的重要标志。其他主要著作有燕国材的《先秦心理思想研究》(1981年)、《汉魏六朝心理研究》(1984年)、《唐宋心理思想研究》(1987年)、《明清心理思想研究》(1988年)。其中《先秦心理思想研究》是我国第一部中国心理学史专著，具有特殊重要地位。还有杨鑫辉的《中国心理学史研究》(1990年)和第一部按范畴、分支体系撰写的《中国心理学思想史》(1994年)等。我们可用下面一段话作个结束："任何一门新的学科或学科分支的建立，不是由科学研究工作者主观愿望的宣布来决定的，它必须以其科学研究的客观成果及有关的一系列活动为标志。早在20世纪20年代，我国已有少数学者初步认识到我国古代有丰富的心理学思想，并且自发地进行过某些零星的探讨。但是所研究的面很窄，更谈不到深入和系统。直到最近八九年，对祖国心理学思想遗产的挖掘、整理和研究，才在全国范围内有组织地系统地开展工作，并且正式建立起心理学史的新分支——中国心理学史。"①

一、以心理学思想为研究对象

研究什么？为什么研究它？怎样研究它？这是任何一门学科建立时都要回答的三个基本性问题。中国古代心理学思想史跟现代实验心理科学及其历史，在回答上述三个问题时是既有联系又有区别的。我们这里侧重于甚至是集中地从心理学思想史的学科出发来探讨的。这样才能抓住本学科研究领域的特异性，把握其研究事物的特质。也就是说，在肯定中国古代心理学思想史同中外哲学史、思想史、实验心理学史等某些同质联系性时，更应找出其异质区别性。这样才能把中国古代心理学思想史，同中国近

① 杨鑫辉：《中国心理学史研究的新进展》，载《心理学报》1988年第1期。

现代心理学史、西方古代心理学思想史、西方近现代心理学史等既联系又区别出来。下面就中国古代心理学思想史研究的对象是什么、研究的意义何在和采用怎样研究的方法等三个方面进行阐述。

众所周知，心理学史是研究心理学产生、形成和发展历史的学科。这对以国别或学科门类等为线索来写的任何一部心理学史，都是可以通用的定义。中国心理学史则是研究中国心理学产生、形成和发展历史的一门心理学史分支学科。它研究中国这块土地上，从古至今的古代心理学思想和现代心理科学产生、形成和发展的特点与规律。很显然，中国古代心理学思想史是包括在中国心理学史里面的古代部分。同理，我们可以把中国古代心理学思想史定义为研究中国古代心理学思想产生、形成与发展历史的学科。然而，对于这个问题的理解与把握并不是那么简单和容易的。心理学史界对此进行过许多探索与研究才取得基本上的共识。时至今日仍有个别论著持异议，究其原因是对心理学和心理学思想史等研究的视角不同所致。因此有必要首先肯定对人的心理问题可以进行多视角的探讨；从心理学的视角而言，中国古代的“人性”与“性理”之学等便是当时的心理学思想；真正把握心理学思想就必须划清一些相关学科的研究界限。

（一）对人的心理问题的多视角探讨

人类从动物进化而来。在漫长的历史发展过程中，人产生了意识，不断地认识外界和自身，也不断适应世界和改造世界。不管是古人还是今人，在人的各种活动中都有人的心理活动的参与。人们也在探索和认识自身的心理活动，例如说古代希腊亚里士多德和柏拉图关于“灵魂”的论述，中国先秦时期关于人性和人性善恶的论述等等，直到现代实验心理学对人的认识过程、情绪情感、意志行为和个性特征、人格特点的实验研究，都是对人的心理问题的探

讨。对于各个历史时期学者们在这个方面的思想理论的系统记载，便是心理学思想史或心理科学史。这里要指出的是，在历史发展过程中，人们采取了多种视角来探讨人的心理问题，例如说哲学的视角、心理学的视角、文化学的视角、人学的视角等等。

正如德国心理学家艾宾浩斯所说：心理学有一个长远的过去，却只有一段短暂的历史。冯特1879年在莱比锡建立世界上第一个心理实验室以前，属于漫长的将心理学思想包括在哲学里面的时期。可以说这个时期主要是哲学的视角在探讨人的心理问题，物质、存在、事物与精神、意识、心理等范畴不是严格地划分得很清楚，使用的方法主要是观察体验、经验总结和理论思辩。按照这种视角来探讨心理学思想发展的历史，就是现在西方哲学史、西方思想史著作中涉及人的心理问题所论述的样子；就中国而言，就是现在中国哲学史、中国思想史著作中涉及人的心理问题所论述的样子。这是大家都了解得比较多的一种研究视角，即作为认识发展史的一个重要方面。

科学的发展使得许多原属于哲学之内的东西分化、独立为一门单独的学科。科学实验与数量化研究的方法，使得心理学从哲学中分化成为一门独立的学科，兼具社会科学性质和自然科学性质的二重性或边缘性或交叉性。跳出哲学视角的认识发展史框架，将心理现象细分为认识过程、情感过程、意志过程、气质性格、智慧能力等等进行探讨，这便是心理学视角。从这种视角考察古代学者论述人的心理问题的思想理论，便形成了中外心理学思想史；从这种视角考察近现代学者用实验方法和理论方法研究人的心理问题的思想理论，便形成了中外心理学科学史。必须指出，心理学的视角要求我们以现代心理科学的概念和理论体系为框架或参照系，来研究中国古代的心理学思想。中国心理学史学科的几位主要开创者都非常强调这个思想。例如燕国材教授就指出：“按照

心理学体系去分析、整理中国古代的零碎不全的心理思想是完全必要的。因为在这种系统化的过程中，就容易看出古代心理学思想的庐山真面目，如果不用现代心理学的体系去对照古代的心理思想，就很难了解后者的真实价值。"① 很显然，我们是参照现代心理学的框架下确定中国古代心理学思想史研究的对象的，即心理学思想。但是有人认为这是一种外在逻辑原则，或叫科学原则，而主张让内在逻辑原则取代其核心地位。我们的回答是：首先，科学原则并非就是外在逻辑的东西，科学本身就是探索内在逻辑联系的。其次，古代心理学思想史虽属于前科学史，但与一般的文化思想史也是有区别的。最后，我们是主张"心理学史对心理思想发展的内在逻辑和外部的社会历史条件要内外兼顾"②。

研究古代心理学思想的第三种视角是文化学的，前面所指的"内在逻辑"说属此。狭义的文化是指社会意识形态以及与之相适应的制度和组织机构。它受社会政治经济制约，又有反作用。它具有历史性和民族性，在阶级社会中还具有阶级性。车文博教授评价《心理文化论要》一书时指出："它力求突破西方心理学的科学观的限制，设计一个更为宏观的文化历史框架。"③ 该书对人的心理问题的论述就是文化学的视角，所以他批评说："在此之前的中国古代心理学史的研究却没有揭示出中国哲学心理学的鲜明的整体特点和典型的文化色彩。"④ 这里存在着心理学与心理学思想、心理学科学史与心理学思想史等方面理解上的分歧。我们认为，文化学的视角是众多视角的一种，而我们采用的心理学视角

① 燕国材：《关于"中国古代心理思想史"研究的几个问题》，载《上海师范学院学报》1979年第1期。

② 参阅杨鑫辉：《中国心理学思想史》，江西教育出版社1994年版，第23～24页。

③ 葛鲁嘉：《心理文化论要·序一》，辽宁师范大学出版社1995年版。

④ 葛鲁嘉：《心理文化论要》，辽宁师范大学出版社1995年版，第177页。

也是其中的一种，并且在建立中国古代心理学思想史学科中做到了一以贯之。

当然，我们还可以列出人学的视角是第四种视角。20世纪以来由于物化问题、全球性问题、人性问题、各种价值取向的文化冲突问题等的突出，逐步形成了综合研究人的问题的人学，以至成为当代哲学的主要形态。我国在90年代，人学也成为哲学研究的热点问题之一，成立了中国人学学会（筹），北京大学建立了人学研究中心。多数学者认为，人学是从整体上研究人的存在、本质及其发展规律的科学，是哲学的一个分支学科[①]。苏俄著名心理学家安纳耶夫（Б. Г. Ананьев，1907～1972）的《人是认识的对象》一书，指出科学和实践都需要有一门人学来综合多学科关于人的问题的研究成果。龚浩然教授等将该书译成中文时，将书名改为《人学——未来世纪的热点》，中译本序言里指出："人学是由四个大的基本领域构成的：1. 对作为生物实体的人的研究；2. 对人类起源与演化以及历史发展的研究；3. 对人的个体发生发展的研究；4. 对人的个性即作为社会成员的人的研究。"[②]从该书的七章内容看，都综合了多学科的研究成果，而心理学始终贯穿其中。如果以此视角来研究心理学思想史或心理科学史，当然也不会是我们当前已出版的心理学思想史或心理科学史的面貌。

综上所述，对人的心理问题有多视角的探讨，当然关于心理学思想史和心理学科学史也会有多视角的探讨。但是，哲学的视角是包容一切学科的最高视角，文化学的和人学的两种视角也是够广泛的视角，只有心理学视角才是最集中专门研究人的心理问

---

① 参阅1997年7月4日《光明日报》第7版和1997年8月16日《光明日报》第5版的几篇有关文章。

② （俄）Б. Г. 安纳耶夫著、龚浩然等译：《人学——未来世纪的热点·中译本序言》，北京广播学院出版社1993年版。

题及其理论发展历史的。所以我们采取心理学视角，将古代心理学思想作为中国古代心理学思想史的研究对象。

（二）中国古代的“人性”与“性理”之学

中国古代有无心理学思想，不是以有无“心理”或“心理学”的名词为依据的。正像欧洲16世纪以前没有“心理学”这个学名，但那时还是有心理学思想一样。

张耀翔教授指出：“‘心理学’三字在中国古籍上似从未在一处排列过。就是‘心理’二字相连的时候也很少。陶潜诗：‘养色含精气，粲然有心理’，或是这二字最早的联缀。但陶之所谓‘心理’，未必和现在的解释相同。王守仁也接连用过‘心理’二字。他说：‘心即理，心理是一个。’这种用法显与吾人用法两样。”① 我们认为，以上说法值得进一步讨论。王守仁所说的“心理是一个”中的“心理”确实跟现在讲的“心理”完全两样，因为他说的“心理”是指人心和天理，是将“心”和“理”分开讲的，是他的宇宙观的基本观点。但是，陶渊明的“养色含精气（有研究者认为应为津气），粲然有心理”则不然。这两句诗的大意是说：好好保养自己身体的神色与津液，保持鲜明的性情与神理。前一句讲身体方面属于生理的范畴，后一句讲精神方面属于心理的范畴。这样看来，陶渊明当时所使用的“心理”一词，跟现在心理学上心理的含义是基本相同或相近的。值得特别指出的是：80年代中期我曾查得明代著名思想家王廷相使用过“心理”一词，其含义与现代意义上的“心理”更近相同。他在《潜心篇》一文中说：“心理贵涵蓄，久之可以会通。冥契何也？心之神欲而存荡而亡者也。有所得而固存之，日见其充积也。有所闻而固蓄之，日见其畅达也。故中心藏之，何日忘之，由于不言道听途说，谓之

① 张耀翔：《心理学文集》，上海人民出版社1983年版，第201页。

弃德。”[①] 从这段话看，很可能王廷相是我国历史上最早使用“心理”一词而符合现代心理学涵义的人。燕国材教授最近在《“心理”正名》一文中又提供并分析了三条资料：其一，（梁）刘勰说：“是以联词结采，将欲明理；采溢辞诡，则心理愈翳。”[②] 其二，《后汉书》说：“凡人之心，理不相远，其所不安，古今一也。”[③] 其三，王守仁说：“此区区心理合一之体，知行并进之功，所以异于后世者，正在于是。”[④] 除第一条的“心理”与今之心理有相近之处，其他两条都不是现代意义上的“心理”[⑤]。

人性问题一直是思想家们广泛研究的课题，并且产生了许多丰富而深刻的思想理论。那么人性问题的探讨算不算人的心理问题的研究呢？回答是肯定的。从一方面看，现代西方心理学也是将人性问题纳入心理学范围之内的。例如说，人本主义心理学就是将其研究重心放在整体的人、人的本性、潜能、价值和人生意义上的。而且他们对人的本性的理解，跟中国古代的性善论相近。罗杰斯就说过：“人的本性，当它自由运行时，是建设性的和值得信赖的。”[⑥] 甚至有的心理学家主张把实验心理学分解成科学和人性。英国心理学家保罗·凯林，曾跟卡特尔合著过《人格和动机的科学研究》。他有25年的经院心理学经历，是大不列颠唯一的一名心理测量学教授。他在1987年出版了一本“像是一部忏悔录”的书：《心理学大曝光——皇帝的新装》。该书开宗明义写道：“构成本书的核心问题是把实验心理学分解成科学和人性。鉴于目

① 王廷相：《慎言》卷六《潜心篇》。
② 刘勰：《文心雕龙·情采》。
③ 范晔：《后汉书·左雄传》。
④ 王守仁：《传习录·中》。
⑤ 参见燕国材：《“心理”正名》，载《心理科学》1998年第2期。
⑥ C. R. Rogers, *On Becoming A Person*, P194, 1961.

前实验心理学已有所发展，下述观点将会引起争论：即认为实验心理学不能解释什么是本质的人，而且它所呈现的进展越大，事实上它就越远离心理学所应该具有的目标。……毫无疑问，所有心理学方法都必须根据人性的标准进行判断，这也就是序篇的主题。”① 我们姑且不对全书作出评价，他强调心理学应当着重研究人性，把人性作为心理学研究的对象，却是完全正确的。

另一方面，中国古代所谓的“人性”之学、“心性”之学、“性理”之学或“心学”等等，实质上都涉及心理学思想，或者径直就是古代的心理学思想。例如说，先秦时期善端说与性伪说之性善恶论争鸣，性与习染的关系和修身养性的论述，汉晋时期关于才性问题的探讨和神形关系的论战，隋唐时期佛教关于佛性、本心、本性的论述，宋元明时期关于性理、心学的论著，清代有关反理学的论述与“脑髓说”等等，都包含着丰富的心理学思想，都是中国古代心理学思想研究的内容。所以高觉敷说：“我国古代思想家的心理性命之说是心理学思想。”②

我们在研究古代心理学思想时，必须注意古代思想家们使用的概念、术语缺乏一致性，同一个字词在不同著作中，甚至同一著作中也被赋予不同的含义，需要细心加以区别。“心”，从生物学医学说指“心脏”。如《素问·痿论》“心主身之血脉”。从哲学范畴看，“心”与“物”相对指人的意识。王守仁《传习录》(下)“天下无心外之物”。从心理学范畴看，“心”即心意、心思。《诗·小雅·巧言》“他人有心，予忖度之”。“心”还指思维的器官。《孟子·告子上》“心之官则思”。“性”一般指人的自然质性，

① (英)保罗·凯林：《心理学大曝光——皇帝的新装》(郑伟健译，陈强校)，中国人民大学出版社 1992 年版，第 1 页。

② 高觉敷主编：《中国心理学史·绪论》，人民教育出版社 1985 年版，第 1 页。

即人性。《孟子·告子》"生之谓性"便是这一含义；而该书里"是岂水之性哉"的"性"却指事物具有的特质。"性"有时又作德性讲，孟子的性善论，荀子的性恶论，都赋予"性"以道德属性。韩愈在《原性》一文中更说："其所以为性者五：曰仁，曰礼，曰信，曰义，曰智。"又如"知"除作知识理解外，有时作感知讲，《荀子·王制》"草有生而无知"里的"知"便是。在《礼记·中庸》"好学近乎知"里，"知"则通"智"。再如，"情"有情感、情绪、性情、情欲等多种含义。"欲"有时作情感或情感的一种讲，更多的时候指情欲、欲望、欲求，相当于现在的需要、需求。总之，中国古代有关心性、性理等问题，都涉及心理学思想，是中国心理学思想史要涉足的范围，但必须细辨其心理学含义的思想。

（三）注意几个方面的联系与区别

中国心理学思想史的研究对象，前面的论述已经界定是心理学思想，这一点在学术界也是已经取得共识的。然而在实际研究过程中往往出现偏差和混淆而不能真正把握它。这主要由于心理学思想跟它的相关学科思想既有区别，又有联系，不把握它的独特性就纠缠不清而发生混淆，甚至成了别的思想史研究的问题。

第一，注意心理学思想跟哲学思想的联系与区别。中外心理学的发展历史告诉我们：在古代心理学思想是包含在哲学里面的，只是一百多年前心理学才从哲学母体中分化和独立出来，这就决定了心理学思想与哲学思想的密切联系性。但是心理学采用物理学、生理学的实验方法以后，更必须注意两者的区别性。"如果把二者混而不分，那我们的发掘工作就不会得到很好的结果。过去曾有人试图发掘中国古代的心理学思想而未能取得好的成果，或者终于放弃，其原因之一恐怕就在于此。"[①]"只要以现代心理学体

① 潘菽：《心理学简札》下册，人民教育出版社1984年版，第372页。

系和概念为参照系是能够区别出来的。例如，物质与精神、存在与意识是哲学的基本范畴，神与形、心与物则属心理学思想的范畴。感性认识和理性认识是哲学中的认识论问题，知、虑、感、思、壹、藏等则属古代心理学思想的范畴。性善性恶等人性论是哲学思想，善端说和性伪说则是心理学思想。"① 心理学思想史与哲学史之差异也就自明了。

第二，注意心理学思想史跟一般思想史、教育思想史、伦理思想史、军事思想史、中医学思想史等的联系与区别。中国心理学思想，在古代多是与哲学、教育、伦理、军事、中医学等思想相混杂、相糅合的。它要求心理学史研究者，挖掘其心理学思想，理清其发展脉络，整理出区别于相邻学科的心理学思想，使之条理化、系统化。"因材施教"是教育思想，但作为因材施教理论基础的差异心理的论述则属心理学思想。望、闻、问、切是中医诊断的方法，挖掘四诊的心理因素则属心理诊断的问题。

第三，注意心理学思想跟心理科学的联系与区别。众所周知，心理学作为一门独立的实验科学是近代的事，一般以冯特 1879 年在莱比锡建立世界上第一个心理实验室为标志。如果追溯到赫尔姆霍茨（1821～1894）的心理生理学，韦伯（1795～1878）和费希纳（1801～1887）的心理物理学，也不到 200 年的历史。但是，心理科学是以心理学思想为渊源不断发展形成的，东西方的心理学思想都是源远流长，具有悠久文明历史的，中国更是如此。因而，"一部完整的中国心理学史，应当包括古代的哲学心理学思想史和近现代的实验心理科学史两大部分。古代心理学思想与现代心理科学，有历史发展的渊源联系，又有方法、手段方面的重要区别。心理学思想主要是思辨性的经验性的，基本方法是知人的

① 杨鑫辉：《中国心理学思想史》，江西教育出版社 1994 年版，第 9 页。

观察法（视其所以，观其所由，察其所安）和知己的自我省察法（内自省）。至于一些带实验性的实验法与测量法并未形成为成熟的科学方法，只是科学实验方法的萌芽”①。

二、“一导多元”的方法学

任何一门学科都有一个怎样研究它的方法学问题，它对学科的发展具有根本性意义。中国心理学思想史这门学科的方法学，是指研究这门学科的指导思想、基本原则和一系列的具体研究方法。冯特曾经指出：“整个自然科学的起源都来自方法学上的革命。”②又说：“不论我们从哪一方面来从事一种心理的观察，我们总是被引回到我们所出发的地点上去，即改进研究方法的问题。”③潘菽教授更把心理学方法论视为心理科学发展的首要问题。他指出：“方法论是很重要的，忽视了它就将受到自然惩罚。即花了气力做工作而结果却不好，甚至很不好。”“最根本的问题也是方法论问题，即指导思想问题。不重视方法论问题，理论研究不好，应用也研究不好。”④ 方法论是方法学中最基本、最核心的部分，这都是我们应当特别记取的。

在对外开放、市场经济国际化的新形势下，史学、社会科学在方法学问题上都出现过迷惘与困境，主要原因是方法论基础与多维的方法关系问题没处理好。心理学史与理论心理学也碰到同样的问题。我们认为，史学界有一种意见对我们很有借鉴意义，这就是：“至于拨开史学规范方面的迷惘，我以为根本之法在于正确把握‘一导多元’。所谓‘一导’，就是史学研究中的马克思主义

① 杨鑫辉：《中国心理学思想史》，江西教育出版社1994年版，第9～10页。

②③ 张述祖等审校：《西方心理学家文选》，人民教育出版社1984年版，第1页、第6页。

④ 潘菽：1984年3月3日致杨鑫辉的信。

指导。所谓‘多元’，就是多方吸取和运用传统史学和现代各社会科学的研究方法。中国现代史学的成长之路表明，不讲‘一导’、只讲‘多元’，史学就会汗漫而迷惘；只讲‘一导’、不讲‘多元’，史学就会孤蔽而偏枯。”[①]在这种意见的启发下，我们将中国心理学史研究实践中所总结出的方法学方面的问题，归纳为坚持一个指导思想，遵循多维研究原则，采用多种研究方法。

（一）坚持一个指导思想

心理学的发展历史昭示：无论哪一个国家或地区，哪一个时期，任何一个学派，任何一位心理学家，都自觉或不自觉地受某种哲学思想的影响。正如恩格斯所说：“不管自然科学家采取什么样的态度，他们还是得受哲学的支配。”[②]哲学思想流派众多，最终可以归之于两大营垒，唯物主义哲学思想和唯心主义哲学思想。一部心理学思想史，就某种意义上说，也反映出唯物主义心理学思想与唯心主义心理学思想的斗争、交叉的发展，其中也包含着两者兼而有之的各种二元论思想。为了保证研究方向的正确性和学科内容的科学性，我们必须以辩证唯物论与历史唯物论为方法学基础，来研究中国心理学史，这是一个根本性的指导思想。

怎样贯彻这个根本性指导思想呢？总的说：“以辩证唯物论与历史唯物论为指导思想，是要运用其立场、观点、方法来研究中国历史上发生的各种心理学思想，还它们以历史的本来面目，给它们以科学的评价；而不是简单地给各种心理学思想贴上唯物或唯心的标签，给古代学者戴上唯物论心理学思想家或唯心论心理学思想家的帽子。”[③]更具体地说还要注意几点：第一，辩证唯物

① 刘学照：《走出困境，把握机遇》，载1997年4月22日《光明日报》第5版。
② 恩格斯：《自然辩证法》，人民出版社1971年版，第187页。
③ 杨鑫辉著：《中国心理学思想史》，江西教育出版社1994年版，第20页。

论与历史唯物论是在不断发展的和不断丰富的，要注意吸收现代科学的新成果，不能停滞地、僵化地看待过去的某个论点。第二，无论是唯物论学者的心理学思想还是唯心论学者的心理学思想，都可以而且应当去研究，问题的关键是用什么观点去研究它。例如说佛学的哲学观点是唯心的，而佛教的心理学思想却具深层性和精细性，值得研究与评论。第三，在评价古代学者的心理学思想时，应当看到他们的学术成就与世界观既有相联系的一面，又有相区别的另一面。第四，采取面面观的慎重态度，在分析某种心理学思想的材料与观点时，必须历史地具体问题具体分析，不苛求古人。总之，只有用唯物的、辩证的、历史的观点作指导来研究中国心理学思想史，才能客观地、全面地、系统地把握它的发展脉络和规律，并给以科学的评价。

（二）多维研究原则

总的指导思想还必须通过一些基本原则才能得到实施。我们在创建中国心理学思想史学科之初，面对这个新的研究领域，曾经在《研究中国心理学史刍议》[①] 一文中，构建了几条原则，通过近 20 年的研究实践，证明是可行的。对问题的研究可以是单维度的，也可以是多维度的。我们认为只有多维度地考虑问题，才能全面地认识和解决问题。中国心理学思想史的基本研究原则，可以通过三个维度去构建，即对象维度——以心理实质为主线的原则；框架维度——以现代心理学概念和体系为参照的原则；评价维度——科学历史主义的原则。

1. 对象维度——以心理实质为主线的原则

前面我们已经明确，中国心理学思想史的研究对象是心理学思想。然而，人的心理现象、心理活动是极为丰富多彩、复杂万

① 参阅杨鑫辉：《研究中国心理学史刍议》，载《心理学报》1983 年第 3 期。

状的，而被恩格斯誉为“地球上最美的花朵”。古代的心理学思想，既涉及知、情、意、心理过程，也涉及性格、才能等心理个性特征，还可以从心理学的各个分支学科去整理。这一切方面的心理学思想都反映着对心理实质的认识理解，因此只有掌握心理的实质这把钥匙，才能打开心理之宫的大门，从而真正看清楚、弄明白这些“最美的花朵”。

把握心理实质这条主线，对我们的研究工作有什么好处呢？首先，抓住心理实质这条主线，就可以用这条线把各种心理学思想的珠子串起来，从而挖掘出某种心理学思想的本质特征。其次，能帮助研究者把握中国心理学思想发展的主要脉络。“中国古代的心理学思想史，基本上是一块未被开垦的处女地，单就关于心理的实质的基本理论来讲，就是非常丰富的，例如先秦的人性说，汉晋的形神说，唐代的佛性说，宋明的性理说，清代的脑髓说等等，都是需要整理、研究与评论的。”① 这“五说”有助于我们把握各个历史时期的主要心理学思想的基本理论。最后，抓住心理实质就能把握古代心理学思想的基本范畴和基本理论。中国古代心理学思想有一套不同于西方心理学的范畴，并且独立发展成为具有特色的体系，进而形成了中国心理学思想史上许多不同的心理学思想理论。例如，关于人性的好坏，有性善说，性恶说，善恶混说，无善无不善说；心理特性的形成与发展，有善端说，气禀说，性伪说，渐染说；人的认识与行为的关系，有知先行后说，行先知后说，知行合一说，知行兼举说；怎样对待人的欲望，有无欲说，去欲说，寡欲说，节欲说，导欲说等等。

必须明确，抓住心理实质这条主线，不仅不是不去具体研究

① 杨鑫辉：《必须用辩证法指导我国心理学的发展》，载《心理科学通讯》1982年第3期。

各个领域的心理学思想，而且正是要从心理实质入手去扩展和深化各种心理学思想专题、分支的研究。

2. 框架维度——以现代心理学概念和体系为参照的原则

中国古代的心理学思想是散见在浩若烟海的古籍之中的。只有用现代心理学概念和体系为参照去整理心理学思想遗产，才能在极为丰富的古代学者的思想里，挖掘出属于心理学方面的思想，保证心理学思想史的科学性，也才能更好地贯彻“古为今用”的精神，发挥其中的实用性功能。“……讲心理学史必须讲的是一种科学史而不是哲学史或别的什么史，并因而所论述的必须是有关心理而又合乎科学的或具有科学性的思想即心理学思想而不仅仅是有关心理的思想。”[①] 很显然，这里说的科学史的角度实则心理科学的科学史，与“以现代心理学概念和体系为参照的原则”，其本质内核是一致的。

必须指出：古今参照，以现代心理学概念为框架，既不是牵强附会的硬套，也不排斥同时使用我国古代的某些仍富科学性的概念。在这里，保证概念的科学性和体现我国的特色是可以统一的。例如，我们可以从神形关系和心物关系，去研究历代心理学思想家关于心理的实质的观点。因为神形关系即心身关系，可与现代心理学“心理是脑的机能”相对照来研究；心物关系，可与现代心理学“心理是客观现实的反映”相对照来研究。其他如知虑、感悟、才智、性情、禀赋、习染等概念至今仍富科学性，它们跟现代心理学相对照，都有相应的或相近的概念。它们之间的联系也正说明心理科学的内在逻辑的历史发展。

有几位年轻心理学者认为上述的这条原则是“科学论原则”，

① 潘菽顾问，高觉敷主编：《中国心理学史》，人民教育出版社1986年版，第4页。

并有持否定态度的倾向，从而提出应从文化学的角度来研究中国古代的心理学思想，或者提出从人文主义视角来研究中国古代的心理学思想[①]。这对于扩展和深化研究工作是有促进意义的。我们一开始就支持有不同视角的研究，但也指出必须“一以贯之”，用此视角的观点作出一系列的研究成果。后来葛鲁嘉教授出版了《心理文化论要——中西心理学传统文化解析》，则从文化的、人文的视角阐述了传统心理学思想的具体问题。正如车文博教授在该书序言中所指出的:“葛鲁嘉所写的这部学术专著……它力图突破西方心理学的科学观的限制，设计一个更为宏观的文化框架。”[②] 我们在前面谈中国心理学思想史的对象问题时，已经指出可以有多种视角的研究，心理学已经成为科学的今天，以现代心理学概念和体系为参照的原则是无庸置疑的。同时主张多种视角结合，科学主义与人文精神结合。

3. 评价维度——科学历史主义的原则

历史评价在史学中占有重要位置，在中国心理学思想史的研究里也是这样。研究工作中的评价维度应坚持科学的历史主义原则。恩格斯说:“思想、观念、意识的生产最初是直接与人们的物质活动，与人们的物质交往，与现实生活的语言交织在一起的。观念、思维、人们的精神交往在这里还是人们物质关系的直接产物。”[③] 任何一种心理学思想的形成和发展，也都是一定社会历史条件的产物。它们不仅有其历史发展的思想渊源，而且还有产生

---

① 参见尹文清:《评潘菽教授关于中国古代心理学思想史研究的方法论原则》，载《上海师大学报》1989年第4期。郭斯萍:《文化:民族心理的投射与个体人格的温床——论中国心理学史研究的新思路》，载《江西师大学报》1992年第3期。

② 葛鲁嘉:《心理文化论要——中西心理学传统文化解析》，辽宁师大出版社1995年版。

③《马克思恩格斯选集》第1卷，人民出版社1972年版，第30页。

它们的一定社会政治、经济基础。因此我们应将古代的心理学思想放在一定的时空条件下去考察，不以今日之要求为准则而进行历史的分析与评价。也就是说对某种心理学思想，既要作纵向的历时性考察，又要进行横向的共时性研究，这样才能正确地进行分析与评价。

科学的历史主义原则，认为不能孤立地研究某种心理学思想，要求在一定的历史条件下，考察产生某种心理学思想的政治经济基础，科学技术状况的影响，哲学思想和心理学思想的渊源等各个方面。试以南北朝范缜的心理学思想为例，他的“形神相即”与“形质神用”的形神观，至今仍闪耀唯物论理论观点的光辉。其哲学思想是渊源于先秦两汉魏晋以来的无神论。为什么会产生神灭论，还有其深刻的社会历史根源，即南朝齐梁之际，佛教极盛，佛寺和僧众大增，社会劳动力减少，人民负担加重，造成了严重的社会经济危机。这就是产生范缜神灭论的政治经济基础。至于范缜认为“是非之虑，心器所主”，把心脏视为思维、心理的器官，则是当时科技水平发展不高的局限所致。像这样作综合考察，我们就能比较全面而恰当地评价范缜的心理学思想。

科学的历史主义原则，还要求我们不能以今天的科学标准苛求古人，而应考察某种心理学思想在文化科学发展长河中的历史作用与地位。例如，古代的人贵论认为“人，动物之尤者也”。并且谈及草木、禽兽、人或植类、动类、人。这很显然含有朴素的生物进化论思想，并且将人的心理与动物心理区别开来了，但是还不懂得从猿变人的进化论和劳动创造世界的科学事实。因此，我们应当而且只能从历史发展的角度肯定上述思想的历史价值。又例如，《韩非子·功名篇》讲到的“左手画圆，右手画方”的“实验”，被不少古文献转引与发挥，它比西方的分心实验要早 2000 年，但它只是现代注意分心实验的刍型：应当说，古代不可能

有现代科学实验水平所要求的心理实验与测验，但却有心理实验与测验的萌芽。因此，我们既不能抹煞它的历史价值，又不能夸大它的科学作用，而只能还它历史面目，给予恰当的历史评价。

（三）多种研究方法

关于中国心理学思想史的具体研究方法，20世纪80年代没有明确的具体论述，当时主要谈指导思想和研究原则。随着研究工作的深化，90年代初我们便提出了四种具体研究方法，现在则可归纳为六种主要方法。在实际研究工作中，往往是几种方法一同使用。它们是研究原则的具体体现，是挖掘、整理有关史料文献的直接手段，对研究者和学习者都非常重要。

1. 归类排比法

这是指将零散的心理学思想观点或事实材料分类归纳，然后按问题及其时间顺序进行排比叙述的方法。中国心理学思想史有一套独具特色的范畴体系，并且可以归类为各种专题、分支。因此，首先是按范畴进行归类。早在1982年杨鑫辉就提出了先秦的人性说、汉晋的形神说、唐代的佛性说、宋明的性理说、清代的脑髓说。1984年潘菽教授提出人贵论、天人论、形神论、性习论、知行论、情二端论、节欲论和唯物论的认识论传统8个范畴（笔者1985年归纳为人贵论、形神论、性习论、知行论、情欲论5个范畴，论述中国古代哲学心理学思想理论）。1985年高觉敷教授提出天人、人禽、形神、性习、知行5对范畴。1987年燕国材提出形与神、心与物、知与虑、藏与壹、情与欲、志与意、智与能、质与性8对范畴。其次，参照现代心理学的体系框架，我们又可以将范畴归类的材料，纳入有关的分支、专题归类编排。

2. 史料考证法

考证又称考据，是研究历史的重要方法之一。它是根据事实

的考核和例证的归纳，提供可信的材料，作出一定结论的方法，对古籍和史料的整理有较大的作用。中国心理学思想史的研究，也需要采用史料考证法来研究某些问题，以增强其信度。只要避免那种对细微末节的繁琐考据，这个方法还是有其作用的。中国心理学思想史的研究的考证法主要包括三个方面：一是含义考证。如前面讲到陶渊明诗中的“心理”，王守仁的“心理是一个”跟我们现在讲的“心理”含义的辨析便是。二是溯源考证，即对某一心理学思想观点追溯它的源头。例如王充《论衡》所述的“分心实验”，可追溯到先秦韩非的《功名篇》。三是比较考证，即通过比较研究进行考证，而得出更为恰当的结论。例如对诸葛亮“知人之道有七焉”的评价，通过比较考证发现：一方面是三国鼎立，选拔察举人才这种社会需要下产生的，可用同时期刘劭的《人物志》为佐证。另一方面，诸葛亮的知人七法，又脱胎于先秦或汉初的《六韬》一书的“知有八征”，但实际运用是他人所不及的。

3. 义理诠释法

义理诠释是整理、研究古籍文献的重要传统方法。历史上十三经注疏、四书五经注疏释义等就是用的此种方法，它包括了对字句的疏注、解析和对文献义理的解释、阐发。尤其对义理的阐释，能发掘古代文献所蕴涵思想的深度，甚至能借以发挥今人的思想倾向，例如王安石的《三经新义》便是以此阐发其变法思想。正因为对注释的看法与态度不同，又产生了“我注十三经”和“十三经注我”的说法。中国心理学思想史的研究，也必须和适合采用义理诠释法来挖掘和整理古代学者的心理学思想，探索其微言要旨。释义学是研究哲学、社会科学、历史学（当然包括专门史学）等的主要方法。马克思主义哲学从某种意义上说是马克思创立的一种独特的理解——释义的理论，马克思指出，不是从观

念出发来解释实践，而是从物质实践出发来解释观念的东西。所以有人称之为“实践释义学”。从现代心理学说，法国拉康结构主义精神分析学采用的就是解释学方法论，他对弗洛伊德精神分析学说的解释，不是简单的回归性解读，而是一种新的发展。我们研究中国心理学思想史中，如《中国心理学史资料选编》对有关资料的注释，中国心理学思想史论著对某人或某种心理学思想阐发，就是义理诠释法，以发古代心理学思想之精微。

4. 纵横比较法

这是指的对古代心理学思想进行历史评价时，采用古今中外纵横交错比较的方法。比较是确定事物异同关系的思维过程和方法，有比较才有鉴别。英国学者李约瑟编著的《中国科学技术史》就是得助于比较法，这是值得我们借鉴的。“心理学思想史的比较研究法，既包括国内外前后心理学思想家的纵的比较，也包括与国内外同时期人物（或问题）的横的比较。这是一种纵横交错的比较法。”[①] 高觉敷教授关于王充的太阳错觉的研究，正是引用了许尔（E. Schur）月亮错觉的研究以资比较，从而肯定王充在1800年前就对这种错觉进行了研究，是难能可贵的，同时指出其解释则是错误的。又例如，我国清代王清任创立的“脑髓说”，为中国近代唯物论生理心理学奠定了科学基础，对世界生理心理学也是一个重大贡献。这个结论也是采用比较法得出的。

5. 实证检验法

或称实验验证法。这是采用现代实验、实证来验证古代心理学思想的科学性的方法。由于科学技术发展水平的限制，古代的许多心理学思想大都是实践经验与思辩的结果，因而现在看来似乎仍然是正确的但又缺乏充分的根据。这在中医心理学思想研究

① 杨鑫辉，《研究中国心理学史刍议》，载《心理导报》1983年第3期。

中是经常碰到的。故而近几年来，有些研究者采用今天的实验方法去验证古代某些心理学思想理论。例如，有的研究者用动物做实验，检验《黄帝内经》提出的“怒伤肝”、“喜伤心”、“思伤脾”、“忧伤肺”、“恐伤肾”的说法。有的研究者用西方人格量表法检验中国古代“阴阳五行”个性说，我们把这种研究方法称之为实验验证法或实证检验法。我们很早就提出用现代心理测量方法检验中国古代的“七巧板”、“九连环”之类就是这种方法。当然它适用于某些心理学思想理论的验证，而不能滥用。

6. 系统分析法

这是指对中国心理学思想史这个系统内的基本问题，通过逻辑思维推理分析和综合归纳，从而得出正确结论的方法。中国古代心理学思想的基本理论问题，古代心理学思想家的评价问题，大都采用了系统分析法。试简析一例。大量资料证明，中国古代不仅有极丰富的哲学心理学思想，而且已有生理心理和心理实验与测验的萌芽。那么，为什么中国古代的心理学思想没有直接发展成为实验心理科学呢？这必须进行系统分析。首先，单纯的哲学心理学思想不能直接导致心理科学的发生，只有采用实验科学手段，才能使心理学成为一门实验科学。实验心理学首先在德国诞生就是证明。其次，尽管《黄帝内经》里已有关于解剖、生理与生理心理的知识，但由于封建礼教的束缚，导致了我国古代解剖和实验生理科学的不发达。再次，在中国的传统思维方式中，相对而言，比较重视意象思维而轻视严密的逻辑思维，比较重视理论的演绎而忽视实践的归纳。因而影响形成科学假说体系，影响向实验科学的发展。

此外，还有计量研究法。这是指采用计量、统计手段对某些古代心理学思想进行量的研究的方法。此方法的设计是：将医家或医著的医学心理学思想分为理论、文献、临床三个部分，各部

分又分若干细目，根据其贡献大小计分，然后作出评价[1]。此方法对于了解中国医学心理学思想的发展概况有所帮助，但是此种计量评分缺乏信度和效度。

三、心理学思想发展脉络

理清和把握中国心理学思想发展的脉络，对于认识和掌握中国心理学思想发展的规律和特点，学习和研究整个中国心理学的历史，进行中外心理学的比较研究，都有重要的作用。当前尚缺乏这种把握整体的研究。

尽管中国心理思想起源很早，内容极为丰富，头绪也很繁多，但是，在认真地全面地考察这些思想理论以后，中国心理学思想发展的脉络仍很清楚。对这些思想发展脉络的把握，应遵循整理和研究心理学思想的基本原则，这就是：第一，内在逻辑与外部历史条件兼顾的原则，即既要研究心理学思想本身的发展规律，又要看到社会历史条件对它的影响。第二，古今参照的原则，即以现代心理学概念、理论体系为框架，去对照整理心理学思想这份珍贵遗产。第三，中外比较原则，即对中国与外国心理学思想进行比较研究，找出不同历史文化背景下产生的心理学思想的特点，并且坚持心理学本土化与世界性的辩证统一性。

运用以上原则去考察中国心理学思想发展历史的主要方面，我们发现有五条主要线索能帮助理清其发展脉络。

（一）唯物论与唯心论心理学思想的对立

对于古代思想家的心理学思想的研究，我们无意对他们的哲学思想倾向作标签式的划分，但是，又必须承认哲学思想对他们

---

① 参见王米渠：《中国古代医学心理学》，贵州人民出版社1988年版。王米渠、黄信勇：《中医心理学计量与比较研究》，上海中医学院出版社1993年版。

有影响这个客观事实。从某种意义上说，一部中国心理学思想史，也就是一部唯物论与唯心论心理学思想斗争发展的历史。这一条红线对于理清心理学思想的发展是非常重要的。

在论及思想史诸问题时，人们自然会看重先秦诸子百家争鸣的历史。就心理学思想来说，儒墨道法兵医等家最为重要，他们各自的哲学思想倾向不同，导致了他们的心理学思想的差异。这些差异不仅来自各家哲学观点的对立，而且还来自一家内各派别哲学观点的差别与对立。

孔子创立的“以道教民”的儒家，在他死后分成了许多流派。《韩非子·显学》说：“儒分为八”。其中最重要的有发扬孔子唯心论倾向的“孟氏之儒”和发扬孔子唯物论倾向的“孙（荀）氏之儒”。此后儒家内部唯物论与唯心论心理学思想的斗争一直没有停止过。例如，王充主张“形朽而神亡”，范缜提出“形神相即”、“形质神用”，就是在同神学目的论、神不灭论的斗争中发展的。唐代有柳宗元、刘禹锡的“天人各不相预”、“天人交相胜”反对天命论的斗争。宋明清有张载、王安石、陈亮、叶适、王廷相、王夫之、戴震等，以“元气”论、“太虚”论、“道在物中”、“理在器中”、“理在事中”的唯物论，反对程朱理学和陆王心学的斗争。这里面都包括了他们的心理思想的斗争与发展。

其他各家，与儒家学派相抗衡的墨家，反对儒家的生知论，提出“惟以五路智”[①]，其哲学思想具有唯物主义性质，但在形与知方面是二元论。道家老子主张“载营魄抱一”，即形神合一形神观，可合可离，也是一种二元论观点。法家韩非继承老师荀子的唯物主义思想，在心物观方面主张“理”与“物”稽合，人性方面认为“好利恶害”、“喜利畏罪”。兵家以军事实践活动为基础研究问

① 《墨子·经说下》。

题，因而其哲学思想排斥唯心论和形而上学。医家以医疗实践活动为基础研究问题，其医学心理学思想也具有朴素唯物论与自发辩证法性质，主张形体是“精神之所依”的唯物形神观。至于西汉以后从印度传入的佛学，依据的是神秘的神不灭论，是一种唯心主义宗教哲学。佛教在魏晋时与玄学一起盛行，到唐代得到空前发展。佛教把一切事物看成是“虚幻”或“空”，认为人的本性是佛性，他们的心理学思想是一种典型的唯心论心理学思想。很显然，它与中国历史上的唯物主义心理学思想传统是对立的，而与中国历史上的唯心主义心理学思想又是相通和融合的。

（二）儒墨道法释的对立与融合

无论是哲学思想抑或是心理学思想，从历史发展的动态视角去考察，它们都不是某一学派思想理论的孤立的单一发展，而是众多学派在相互对立斗争中发展，甚至是在相互吸取与融合中发展的。自先秦以来的儒墨道法等诸家心理学思想，以及汉晋时从外域传入并开始盛行的佛教的心理学思想，都是采用三种主要形式在斗争中发展的。

1. 百家争鸣，对立斗争

学术思想的对立斗争促进学术的发展的典型事例在中国思想史上比比皆是，心理学思想的发展也遵循着这条规律。前面论及唯物论与唯心论心理学思想的对立发展，已经从最根本的意义上说明了这个问题，现在从历史上三次大的学术争鸣作进一步的考察。

首先是先秦时期关于人性问题的大论争。孟子主张性善论，告子认为无善无不善，公孙尼子等说性可以为善可以不为善，荀子则完全相反地提出性恶论。这场争论，让人们明确了这样一些问题，人性有生性与习性之分，生性是自然性，习性是社会性。告子说人的自然性“无善无不善”是对的，孟子认为人的社会性都

是善的则错了；荀子讲人性恶混淆了人的社会性与自然性，但“善者伪也”则解决了人的社会性有善恶之分的问题。

其次是南北朝时关于“神灭论”与“神不灭论”的大论争。范缜提出的神灭论，跟佛教徒宗炳的“神不灭论”针锋相对。从心理学思想看，这场论争涉及的是形神观问题，即现代心理学上的形体、生理与精神、心理的关系问题。范缜提出“形存则神存，形谢则神灭”①，认为人的形体、生理与精神、心理不可分割地联系在一起，形体、生理是第一性的，精神、心理是第二性的；又说：“形者，神之质；神者，形之用。”②指明了形体是物质基础，精神、心理是形体的特殊作用与功能。

最后，我们还可举出宋明性理、心性之论争。这里包含着儒家与其他学派、儒家内部唯物论与唯心论之间的交错复杂的对立与斗争、融合与发展。例如，陆九渊和朱熹“鹅湖之会”的论争，朱坚持客观唯心主义，认为万物和人心都是“天理”的体现，陆主张主观唯心主义，认为人的“本心”与“理”完全是一个东西，“心即理”；明代唯物主义思想家王廷相，反对朱熹“性者理而已矣”的观点，并且指出宋明理学与佛老观点相同而进行了有力抨击。

2. 独尊儒术，外儒内他

汉代采取独尊儒术，使得其他学派不得不以“外儒内他”的形式来求得自身的存在与发展，例如外儒内道、外儒内释等等。

魏晋时期出现了用道家思想来修补儒家思想的情况。东晋的葛洪在《抱朴子》自叙中说，外篇属儒家，内篇属道家，其中关于心理卫生的思想，完全是道家的摄生养气和节制情欲的养生之法。到宋元明时期，由于隋唐曾盛行佛学，便出现了儒释道三位

①② 范缜：《神灭论》。

一体的情况，程、朱、陆、王等理学家也非纯粹的儒家，被称为宋代孔夫子的朱熹就有外儒内释的倾向。禅宗的“一法遍含一切法”，在朱熹则是所谓“万个是一个、一个是万个”，“一理之实而万物分之以为体”①。王阳明说，“观花不在你的心外”，也有禅宗“心为明镜台”的影子。

3. 兼蓄并容，互相融合

心理学思想的发展还有一种形式，这就是兼蓄并容，包纳诸家，各取所长，互相融合。也有所谓杂家，将别的学派的思想融合于自己学说之中，或各说并存呈现思想观点上的矛盾，或有目的地取舍以利己说。例如，《吕氏春秋》的心理学思想以儒家观点为主，又兼及道、法、墨、阴阳诸家。《淮南子》的心理学思想，以道家老子的思想为中心，融会了道、儒、墨、法、阴阳诸家思想。中国古代心理学思想发展的这种趋势，跟现代西方心理学各个流派，从相互对立走向相互吸取的趋势很相似。这也从一个角度说明了中外古今心理学思想的发展有其共同的规律性。

（三）哲理说和生物本体说的结合

西方现代心理科学发展的历史告诉我们：从哲学心理学进到实验心理学，才使心理学从哲学中分化独立出来。中国心理学史也向人们证实，中国心理学思想是哲理说与生物本体说的结合发展。所谓哲理说是指从哲学角度，即从心理与外物、精神与形体、人性与习染、认识与行为等关系探讨心理的实质与规律。所谓生物本体说是指以人的五官、脏器与脑的机能探讨心理的实质与规律，例如感官说、脏器说、脑髓说等。

1. 胚胎说与哲理说

所谓胚胎说是指古代学者认为人的感知心理能力，是在人体

① 朱熹：《语类》卷94。

胚胎发育过程中逐步形成发展而具有的。《管子》和《淮南子》两书的观点是其典型代表。《管子》叙述胎儿在母体中的发育过程："人，水也。男女精气合，而水流形。三月如咀……五月而成，十月而生。生而目视耳听心虑。"① 明确地肯定了先有形体，后有精神、心理。视、听、虑等心理活动，是由于有目、耳、心这些器官才产生的。也就是说人的感知心理能力是在人体胚胎发育过程中逐步形成的。《淮南子》继承和发挥了《管子》的上述思想，进一步更具体地叙述了人体胚胎发育的过程及视听感知器官问题。

2. 感官说与哲理说

感官说是指人的耳目鼻口身是人的感知器官，它们产生视听嗅味触等感知活动。感官说与胚胎说不同之处在于，前者是专就人出生后的情况而言，后者追溯到胎儿感官的生成与发育。感官说往往与心物观的哲理说相结合，说明心理是怎样形成的。

儒、法、医诸家一般用"五官"或"天官"来称人的这些感知心理器官。道家用"九窍"、"七窍"来涵盖眼、耳、口、舌、体等心理感知器官。墨家独创了"五路"这个名词。佛教则用"五根"这个特别名称来表达五官及其心理功能。

3. 脏器说与哲理说

所谓脏器说是指古代学者认为人的五脏（心、肺、肝、脾、肾）是心理器官的说法，这种心理学思想主要详见于医家典籍，其他诸家则采用心脏说，这很有可能受医家的影响或者互相影响。脏器说与唯物论的形神观紧密联系，即认为精神、心理的产生不只是泛指形体，而是特指某些脏器。脏器说使唯物论的形神观更具体和深化了，虽然它并不完全科学，但较之灵魂说却有其历史意义与作用。

---

① 《管子·水地》。

4. 脑髓说与哲理说

脑髓说是关于人脑是心理活动的器官，扩而言之是关于人脑的结构与功能的学说。先秦时已有脑髓说的萌芽，到金元已有相当发展，但将它建立在解剖基础上的正式提出者是清代的王清任。脑髓说虽然是医学家提出来的，但也反映他们的哲学观点，并为唯物论心理学思想提供自然科学的基础，从而为哲学心理学思想通向实验科学的心理学铺平了道路。它与“形具神生”的哲理说是相通的，较之传统的心理活动的“心脏说”是一个革命性的进步。

（四）普通心理思想与应用心理思想的并行

在中国古代心理学思想里，普通心理思想与应用心理思想并行发展的特点很突出，它表现为：

1. 发轫即为并行发展

作为古代心理学思想的鼻祖孔子，在其长期教育实践中形成了丰富的教育心理学思想，同时也有社会心理思想和普通心理思想。以后的许多学者，如孟子、荀子、韩非、王充、葛洪、张载、王廷相等的心理学思想，也是普通心理与应用心理相结合的。就一个历史时期看也是如此。先秦时期，既有《孙子兵法》等四部兵书的军事心理思想，也有《黄帝内经》的医学心理思想和《学记》的教育心理学思想，同时还有其他思想家的普通心理学思想。

2. 应用面广影响深远

中国古代应用心理学思想的另一特点是应用面广影响久远。教育、医学、军事、文艺、社会、管理、司法、运动等方面的心理学思想，可谓广矣，且对后世影响深远。被誉为“世界古代第一兵书”的《孙子兵法》早在8世纪就传入日本，1772年译成法文，1860年译成俄文，现已译成英文、德文等十多种文字。三国刘劭的《人物志》，1937年译成英文，日本也有专门的研究，它们

在中国本土的影响更不待说了。

3. 派别、学者各有侧重

中国古代心理学思想的丰富性与广泛性，不是某一学派或某些学者所特有，而是由不同学派不同学者有所侧重的心理学思想综合而成的。儒家的涉及面广，道家与墨家侧重普通心理学思想和“无为而治”的社会心理思想。

兵家和医家限于其实践活动，分别主要是军事心理学思想和医学心理学思想。就一个学派内部来说，不同的思想家其心理学思想也各有所侧重。

4. 散论式与专著专篇

中国古代心理学思想以散论式为主，结合较少的心理学思想的专著专篇。所谓散论式是这些心理学思想分散于浩若烟海的经史子集之中，并且是与哲学思想、伦理思想、教育思想、文艺思想、医学思想等相混杂、相糅合的。这增加了挖掘整理工作的难度，需要我们进行沙里淘金的工作。《学记》、《神灭论》、《人物志》、《医林改错・脑髓说》、《天方性理》等专著专篇，则较集中地反映了某方面的心理学思想。

（五）传统思想与外来文化的结合

本土传统思想与外来文化的结合，促进了各国各民族思想文化的发展，这是一个普遍的规律。就中国心理学思想来说，也是以本土传统心理学思想为主体，并在与外来心理学思想的结合中不断发展的。考察中国心理学思想的发展过程，有三个时期外来心理学思想产生了一定影响，并且或多或少地起了某种促进作用。

1. 汉唐佛教思想的传入

儒学重视政治伦理、纲常名教，而其哲理思辩性不及佛学。所以东汉时期佛教从印度传入后，便逐渐与道教一起，跟儒教争教主地位。它们既有对立的一面，又有融合的另一面。以至出现了

魏晋的佛老交融、唐代的佛教鼎盛、宋元明的儒道佛三位一体。由于佛学重视精神世界，对心理现象研究细微深入，因而启发人们更深刻地研究有关这些方面的心理学问题。梁启超甚至说："我相信：研究佛学，应当从经典中所说的心理学入手；我确信：研究心理学应该以佛教教理为重要研究品。"①

2. 明代西方心理学思想的传入

在商品经济开始发展的明末，外国传教士传入一些科学技术，其中包括着西方心理学思想。它们是1595年利玛窦所著《西国记法》、1634年艾儒略著译的《性学粗述》、1625年徐光启根据毕方济口授笔录成书的《灵言蠡勺》。这些著作虽然没有得到广泛的传播，但与中国传统的心理学思想结合方面，在一定范围内发生了影响。

3. 清末开始的西方心理科学的传播

清末时由于西学东渐，赴欧美学者对西方近现代心理学的传播，加强了中外心理学思想的结合，加快了中国现代心理学的形成与发展，新学堂和教会学校开设心理学课程也起了一定作用。谭嗣同、梁启超等涉猎过西方心理学，王国维也翻译过西方心理学著作，蔡元培留学德国更直接聆听过冯特讲授心理学和实验心理学，后来支持陈大齐在北京大学建立我国第一个心理学实验室，嗣后又在中央研究院内创办心理研究所。这一切都为中国现代心理学的诞生做出了贡献。

四、光大祖国心理学思想遗产

文化科学的发展是一个历史的过程，现代文化科学都批判地

---

① 梁启超：《从学理上解释"五蕴皆空"》，见《心理学杂志选存》下册，中华书局1933年版。

吸取了历代文化遗产中的精华。正如马克思、恩格斯早就指出的："人们自己创造自己的历史，但是他们并不是随心所欲地创造，并不是在他们自己选定的条件下创造，而是在直接碰到的、既定的、从过去承继下来的条件下创造。"[①] 心理科学的发展历史也是这样，也经过新旧嬗变的过程，包含着继承与发展的过程。因此，在发展我国现代心理科学的同时，应当光大祖国的心理学思想遗产。我们研究中国心理学思想史，既对建立有中国特色的心理学体系具有本土化意义，又具有丰富世界心理学思想的国际性意义，还具有弘扬民族优秀文化传统的教育性意义。兹简述如下：

（一）建立中国心理学体系的本土化意义

中国心理学的本土化或中国化，已为越来越多的人所共识。怎样才能使中国心理学本土化、中国化？或者说怎样才能建立具有中国特色的心理学体系呢？必须以辨证唯物论为指导，吸取外来的心理学理论与方法，使其变为中国心理学的有机的组成部分；广泛地获取我国自己的心理学实验材料和调查材料；挖掘和整理我国古代优秀的心理学思想遗产。正如潘菽教授所指出的："我国古代思想家关于心理学的光辉见解的整理阐述，这是建立我国心理学体系的一项必要的研究工作。"[②] 我们应当高度重视吸取古代心理学思想的精华，使其具有自己国家的特色。其次，从我国现代心理学发展的历史看，借鉴国外心理学理论应重在为我所用，因而必须重视本土化、中国化精神。西方近代心理学是清末被介绍到中国来的。解放前的几十年，我国心理学完全照搬或者基本照搬西方，言必称希腊，言必称欧美。解放后的五六十年代又完全学习苏联心理学，学习巴甫洛夫学说，但又出现拒绝西方心理学

① 《马克思恩格斯选集》第1卷，人民出版社1972年版，第603页。

② 潘菽：《论心理学基本理论问题的研究》，载《心理学报》1980年第1期。

的倾向。它们对中国心理学的发展都起过积极作用，但是都未能在搞清它们的本源之后，植根于中国的土壤之上，这也是中国心理学未能取得更大发展的重要原因之一。

应当指出，潘菽教授早在50年代就提出了发掘祖国心理学遗产的问题。1956年亲自拟订了《中国科学院心理所发展规划和工作计划》草案，其中说："有重点地选定方向和中心问题，推动重要的空白点或薄弱环节的研究工作，争取把马克思列宁主义理论和巴甫洛夫学说深入贯彻到各个方面的研究工作中，发掘祖国的心理学遗产，做到理论与实际密切相结合，使研究工作具有一定高度的思想性并成为国家和社会主义建设各有关方面不可缺少的构成部分。"①潘菽教授还提出："心理学史的研究以中国心理学史为重点。"②这种远见卓识，今天更显示其意义。

应当看到，主张心理学的国际化与本土化相结合的思潮正在兴起，社会学和教育学的研究也都重视本土化、中国化的问题。就心理学而言，我们所说的"具有中国特色"，是包括了用辩证唯物论作为方法论基础的，其他方面则与台湾、香港地区心理学界流行的"中国化"、"本土化"的意义是一致的。所谓本土化是从比较抽象的层面来界定的，即代表一种走向"以自身所处的社会、文化及情境为基础，来探讨自身行为规律的研究定向（orientation）或角度（Point of view）"。如何实现本土化呢？台湾大学杨国枢教授提出了心理学中国化的四个层次的理论建构，即重新验证国外的研究发现，研究国人的重要与特有现象，修改或创立概念与理论，改变旧方法与设计新方法。香港大学杨中芳博士认为中国社会心理学的本土化应集中于基础研究，其中包括本土的素材，发掘及发展本土的概念。对整理和研究中国古代心理学思想给予充

①② 赵莉如：《悼念敬爱的潘老》，载《心理学探新》1988年第2期，第6～7页。

分的肯定，因为这是基础资料工作的重要方面。

我们认为，说到底心理学的本土化是要将国外的心理学理论植根在自己国家的土壤上，因为人的心理活动规律除了有共性的一面，其心理活动内容与表现方式跟社会文化背景又有密不可分而有差异性的一面。人们的思维方式、行为规范、价值观念、风俗习惯等，都不可避免地受到传统文化的渗透与影响。很显然，研究中国心理学思想史，对建立中国心理学体系的本土化意义是无庸置疑的。那种以为研究心理学思想史是钻故纸堆的看法完全是一种偏见与误解。

（二）丰富世界心理学宝库的国际性意义

中国心理学史作为一个新创建的心理学史分支学科是十多年前的事，但其意义却超越了国内的范围，而影响到世界心理学史的研究。中国心理学史的研究工作，填补了世界心理学史的一项空白，丰富了世界心理学思想的宝库，日益为国内外心理学界所瞩目并且得到公认。这种影响首先在美国、苏俄、日本、加拿大等国得到反响，并通过台湾、香港地区向外扩大。国际心理学界对中国古代心理学思想很感兴趣，或邀请讲学、参加学术会议交流，或进行通信联系交流资料。

国际上一些著名心理学史家对中国古代心理学思想的评价是很高的，当然这种情况主要是20世纪七八十年代以后。美国著名心理学史家墨菲在《历史回顾》一文中说："纪元前500年中国的老子和孔子，印度的《奥义书》，从南意大利到小亚细亚许多城邦的希腊思想家等，在哲学和心理学方面都有惊人的兴起。"[1] 正确地肯定了中国和印度同希腊一样，是世界心理学思想最早的策源

---

[1] G·墨菲、J·柯瓦奇著，林方、王景和译：《近代心理学历史导引》下册，商务印书馆1982年版，第299页。

地。苏联著名心理学史家姆·格·雅罗舍夫斯基在《国外心理学的发展与现状》一书中，将“古代东方的心理学思想”列为第一章。指出古代巴比伦、埃及、中国、印度、希腊都对人的心理生活进行了研究，它们探索的基本方向都相同，有的学说东方可能出现得更早。中国不仅有丰富的哲学心理学思想，而且也包含有关心理活动的自然科学知识的萌芽。他列举了《内经》的“心脏说”，人的气质三类型说，儒家的“性善说”和“性恶说”，王充和范缜的唯物论心理学思想等。认为所有这些都对世界心理学思想宝库作出了贡献[①]。美国心理学会心理学史分会前主席 Brozek 教授在其专著 *Study of the History of psychology Around the world* 中，高度评介高觉敷主编的《中国心理学史》是“以研究从孔子到现在的原始材料为基础，全面论述中国心理学史的著作……像这样的科研项目在世界文献中还没有先例。我们深盼这一巨著的英文版亦能问世”。

中国古代心理学思想直接影响西方心理学家的事实也是不少的，兹举数例以证之。西方机能主义心理学是受到达尔文生物进化论影响的。达尔文在《物种起源》一书中谈到选择原理时却说：“如果以为选择原理是近代的发现，那么就未免和事实相差太远……在一部古代的中国百科全书中已经有了关于选择原理的明确记述。”这部古书就是公元前 6 世纪北魏贾思勰的《齐民要术》。中国古籍上多次记载的“左手画圆，右手画方”的注意分配实验，被西方心理学家弗朗兹（Franz）、高尔顿（Gordon）等所采纳（见 *Psyckology Work Book* 一书）。人本主义心理学的创始人马斯洛（A. H. Maslow）在如何对待人的本性问题上，也直接吸取了中

① 参阅（前苏联）姆·格·雅罗舍夫斯基、勒·伊·安齐费罗娃著，王玉琴等译：《国外心理学的发展与现状》第一章，人民教育出版社 1982 年版。

国古代道家的观点——“无为而治”和“任其自然”。

以上所述可见中国古代心理学思想影响现代心理学发展之一斑。中国古代丰富的心理学思想，以其自身的特点充实了世界心理学思想的宝库，因而也就具有了国际性意义。

（三）弘扬民族优秀文化传统的教育性意义

我们曾经指出：“建立有中国特色的心理学体系，一要博采众长，吸取世界各国心理科学的优秀成果；二要立足本国现实心理问题的科学实验、调查与研究；三是弘扬祖国心理学思想遗产的精华，将三者有机地结合起来汇聚为一体。”① 在中国古代光辉灿烂的文化宝库里，珍藏着丰富的心理学思想瑰宝。研究中国心理学思想史，就是要弘扬民族优秀传统文化；研究中国心理学史，就是尊重心理学历史发展的辩证法。我们光大祖国心理学思想遗产，不是全盘继承，而是取其精华，去其糟粕；也不是排斥国外心理学的科学成果，而是合理地吸取，为我所用。

研究中国心理学思想史，弘扬民族优秀传统文化的教育性意义是广泛的，首先表现它是一项爱国主义事业。众所周知，第一部系统的《中国科学技术史》是英国学者李约瑟（Joseph Needkam）编著的，这使我国科技工作者既感谢他的科学工作又不无感慨。我国一批老一辈心理学家和中青年心理学者，正是在爱国主义精神的鼓舞下潜心研究，通力合作，撰著了我国第一部系统的《中国心理学史》的。这与著名建筑家梁思成等偿还了“《中国建筑史》要由中国人来写”的夙愿的心情是一样的。

研究中国心理学思想史的教育性意义还在于，可以学习古代学者探求真理、严谨治学的精神，从而也有助于用这种精神学习和研究现代心理学。如果说心理学思想的精华是一种真理，那么

① 杨鑫辉：《中国心理学思想史》，江西教育出版社1994年版，第17页。

古代心理学者提炼出这些思想就是探求真理的过程，而“对真理的追求要比对真理的占有更为可贵”(爱因斯坦语)。中国古代心理学思想家里这种精神比比皆是。例如，南北朝时范缜主张“神灭论”，先后跟竟陵王萧子良和梁武帝萧衍展开论战，不畏威逼围攻，也不为高官利诱而“卖论取官”，为后来的治学者树立了楷模。宋代学者朱熹和陆九渊的学术观点不同，朱熹却请陆九渊到白鹿洞书院讲学，开一代良好学风。清代医学家王清任，冲破封建礼教的束缚，解剖了一百余名病死的小儿尸体和刑场尸体，结合临床实践，撰写了《医林改错》一书。该书明确地提出了“灵机记性在脑不在心”的“脑髓说”，而与乾隆皇帝钦定的《医宗金鉴》仍然沿袭《内经》的“心脏说”相对立。梁启超誉之为“中国医界之极大胆的革命论”。

第一编　先秦时期心理学思想

第一章　以人性论为中心的基本理论观点

人性论，作为一个一般的理论范畴，是指关于人的本质属性的理论观点，在心理学上则是指关于人的心理结构、组成与心理发展的方向、程度等基本问题的理论观点。

人性问题是一切关于人的科学（思考）的公共逻辑基础。不同的人性观所演绎出来的理论或模型也是不同的。就心理学而言，界定人性，或者是从人的客观对象性角度将人与自然物（主要是动物）或人的活动产品等进行比较，或者是从人的主观社会性角度解剖人的精神之内在结构。前者有生物主义的人性论与机械主义的人性论。生物主义的人性论将人与动物视为相同的自然产物，没有本质区别，皆受制于一种原始的生物本能；机械主义的人性论将人的活动视为机械的运作，皆遵循机械的法则，人性可以比拟为一种机械的运行方式（或一种信息的处理模式）。后者有人本主义人性论与经济一动机人性论。人本主义的人性论主张人性是一种精神潜能的层次性排列，人性的最高表现是一种自我价值的实现和一种主观精神的充分展露；经济一动机人性论认为人的活动由人的经济利益所决定，人性是人在经济社会中的实践活动本身及其关系的展开。由此可见，在不同人性观的透视下，人的心理世界就会呈现出不同的图景和色彩。不仅如此，人性论也决定了心理学的研究方法。英国心理学家保罗·凯林在考察了作为实证科学的心理学方法之得失后，对于心理学方法远离人性的倾向深有感触，于是他写道："毫无疑问，所有的心理学方法都必须根据人性的标准进行判

断……”[1]

中国古代学者在论述心理现象时，首先涉及到的就是人性问题。

人性问题是中国古代心理学思想探讨的中心问题，其他的诸如形神问题、情欲问题、知行问题、性习问题等都是在人性问题基础上的逻辑展开。因之，人性论处于中国古代心理学范畴体系之最高层次，具有“元范畴”的统率作用。中国古代心理学理论经历了从先秦时期的人性论到汉魏及六朝时期的形神论，到隋唐时期的佛性论，到宋明时期的性理论，到明清时期的脑髓论这么一个发展过程。这个过程虽然以探讨人的心理的实质为主线[2]，却是围绕着人性问题，沿着从对人的外在行为的现象观察到对心理结构的内在剖析、从抽象的逻辑设定到对现实实体的客观把握、从纯粹的理性思辨到具体的经验实践的层层深入的逻辑理路而展开的。每个时代的心理学思想家（在中国古代思想史上没有严格意义上的心理学者，但不乏对心理学问题进行过深入思考的思想家）都结合其当时代的所有知识成果和价值取向对人性问题作出了适合其当时代的现实需要的阐释，这些阐释形成了各个历史时代的时代精神，也从而形成了各个时代的心理学范畴，但这些范畴及其演变却有着共同的逻辑基础，即人性问题。

---

① （英）保罗·凯林著、郑伟强译：《心理学大曝光——皇帝的新装》，中国人民大学出版社 1992 年版，第 1 页。

② 参见杨鑫辉著：《中国心理学思想史》，江西教育出版社 1994 年版，第 63 页。

第一节　善端说与性伪说[①]

先秦时期论及人性问题最多的是儒家学派，墨家、法家、道家等其余诸家也有论述，但在数量与体系方面均不及儒家。儒家学派的人性观点主要有五种：一是性善端说，以孟子为代表；一是性伪说，以荀子为代表；一是性无善无不善说，以告子为代表；一是性有善有不善说，以世硕为代表；一是性可以为善可以为不善说，以宓子贱、漆雕开等人为代表。其中，论述最为完备、最为具体、最有逻辑性的是孟子的性善端说和荀子的性伪说。上述诸说均与人的心理发生发展关系密切。本节主要阐述孟子的善端说和荀子的性伪说。

在论述孟子善端说与荀子的性伪说之前，有必要先简单介绍一下先秦人性论的理论基础以及孟、荀之前的一些人性理论，以便梳理出先秦时期人性论心理学思想的承续关系。

一、先秦人性论的理论基础和孟、荀之前的人性论思想

（一）自然生性——先秦人性论的理论基础

"性"字首见于金文，作"㞢"或"㞢"，上面的"屮"为草木，下面一横为大地，意味着草木在大地上生长。"性"字的意义是指生命。"性"字用来指人的特质，一方面说明了人是自然的产物，不可避免地带有自然的生物的特性；另一方面也说明人性是与人的生命相伴随的，没有生命的存在也就无所谓人性。《说文系

① 这里，讲"善端说""性伪说"比讲"性善论""性恶论"更加合理。因为"善端"指人的优良的潜在心理素质，"性伪"是表明人的心理的可塑性，都是心理学的角度；而"性善""性恶"则指道德价值取向，是伦理学的角度。参见杨鑫辉著：《中国心理学思想史》，江西教育出版社1994年版，第65页。

传通论》说："人因五方之风，山川之气以生。故曰：性者，生也。既生有禀，曰性。"意味着人是自然的产物，人性即是与生俱来的禀受于自然的本性——生物活性。先秦思想家在论人性时都承认人性中的自然成分。如，告子提出"生之谓性"①命题。孟子也认为人是生而有自然本性的，如"形色，天性也"②。指人的形貌是人性中天然生成的东西，与大自然中其他的生物一样都是由大自然赋予生命特性的。庄子也以首先规定人性自然为其讨论人性的理论基础："性者，生之质也。"③荀子说："不可学不可事而在人者，谓之性。"④"生之所以然者谓之性。"⑤同样是强调了人性中所包含的自然性基础。所以说自然生性是先秦人性论的理论基础。

但是，论人性，仅仅注意到人的自然生命活性，还只是一种原始的"万物有灵"人性观，并未能触及到人性的真正本质，因为"万物有灵论"还没有将人与动物、人与自然等区别开来。

首肇人性问题研究的学者是孔子。

（二）孔子的人性论思想

孔子曰："性相近也，习相远也。"⑥是说人的生性是差不多的，而习性却有很大的不同。孔子这里的"性"尤其指一种心理能力。前一句"性相近也"说明人的心理能力的普同性；后一句"习相远也"说明由于不同的环境和不同的学习目标、学习方法等而导致的差异性。人性是普同性与差异性的统一。普同性是差异性在

① 《孟子·告子上》。
② 《孟子·尽心上》。
③ 《庄子·庚桑楚》。
④ 《荀子·礼论》。
⑤ 《荀子·正名》。
⑥ 《论语·阳货》。



孔子像

逻辑上的类抽象，而差异性（亦即个体性）的形成是以普同性为基础，在现实上的展开。孔子的这个普同性与差异性的辩证认识，后来诸子的人性论在不同程度上都有所吸收。

孔子的“性相近也，习相远也”命题中并没有表明人性的道德善恶问题。但是结合孔子的习教明道、成圣成君子的思想以及他对个性差等性的认识，却可以看出孔子的人性论是有一定的倾向性的。例如他说：“唯上智与下愚不移。”《汉书·古今人表》释“上智”、“下愚”曰：“可与为善，不可与为恶，是为上智。可与为恶，不可与为善，是为下愚。”意即在孔子的说法中已包含了“上智”为善、“下愚”为恶，善与恶分属两个极端，几乎不可转化的思想。孔子又说：“中人以上，可以语上也；中人以下，不可以语上也。”[①] 故而所谓“习相远”之“习”实际上是针对绝大多数的“中人”而言的，那些少数的“上智”之人和“下愚”之人，是不会通过“习”而改变的，“上智”之人不会因为“习”而变为“下愚”之人，“下愚”之人也不会因为“习”而变为“上智”之人，也就是说习性是改变不了生性的。同时，孔子自己虽然不承认自己是“生而知之者”[②]，但他仍然承认有“生而知之者”存在，而“生而知之者”就是指那些具有至善美德的“圣人”，这就是说道德善性可以是先验于自然本性的。而且他认为学文做人，学礼习道要“笃信好学，守死善道”[③]；他赞扬“君子”之善，贬斥“小人”之恶。所以宋儒程颐、朱熹就指出“性相近也，习相远也”命题里已经强调了人性有善有恶，而孔子则更偏重于人性善的一面[④]。孔子的这个人性有善有恶而更偏重善性的隐含意思大

① 《论语·雍也》。
② 《论语·季氏》。
③ 《论语·泰伯》。
④ 参见朱熹《四书章句集注》本条下注。

概也是孟子后来得以“造说”出善端论的理论根源吧。但孔子毕竟没有明确说明人性是善是恶的问题，甚至对人性本身也谈得很少，犹如他一生“不语怪力乱神”① 一样，对人性问题也总是三缄其口，正如其弟子子贡所说：“夫子之文章，可得而闻也；夫子之言性与天道，不可得而闻也。”② 所以，虽然孔子肇先将人性由一种感性的认知层面提升为一个重要的理论范畴，但还说不上是完整的人性论理论。

（三）孟子时代的人性论心理学思想

孟子，约生活于公元前 372 年（周烈王四年）至公元前 289 年（周赧王二十六年）间，时当战国中叶，社会离乱，阶级矛盾尖锐。各种政治集团的代表思想家都从其本集团的政治利益出发，提出了各种伦理学说，互相争鸣。他们立论的理论基础都是人性问题。人性问题成为该时期思想斗争的焦点。如果说在孔子那里，仅仅是将人性由一种物的属性提升为人的特殊规定性却未能建立起完整的理论体系，那么至孟子时代，由于社会政治、经济的发展和学术文化的发展之要求，人性问题的理论体系的建立则显得非常必要，且已经在学术思想上有了成熟的准备。

孟子时代的人性学说，主要有四派 ③：

第一派是告子的“性无善无不善”说，主要记载于《孟子·告子》篇中。告子的学说是建立在其“生之谓性”命题基础上的。他的意思是说人的本性就是人的自然生命特质。对于人的自然生命特质，告子认为包括了至少两类：一是“食色”④，指人的饮食

① 《论语·述而》。

② 《论语·公冶长》。

③ 据《孟子》一书及王充《论衡》等书的记载。

④ 《孟子·告子上》：“告子曰：食色，性也。”

男女等生理要求；二是“仁”[①]，指的是一种社会交往求同的归依需要与爱和被爱的内在欲求。这两种生命的自然特质说明人性是一种生物本能与精神需求的结合物。这里我们可见告子的人性观比较孔子已进了一步：孔子只谈到人性的普同性与差异性，而告子则已深入到了对人性内在结构的探讨。告子认为人的两种生命特质都是自然生成的，无所谓善与不善的分别，如同“白羽之白”与“白雪之白”同样是“白”一样，都是本然的[②]。他打比方说：“性犹湍水也，决诸东方则东流，决诸西方则西流。人性之无分与善不善也，犹水之无分于东西也。”[③] 人的善与不善的伦理特征并非天然的，犹如水并不具有东流西流的本性，水之东流西流，完全取决于地理条件或人工的导引，人的善与不善也不由人的本性决定，而是由后天环境的熏染所致，是社会化的产物。这一点告子与孔子的“习相远”思想一脉相承。为了更加清楚地说明人性无善与不善的规定性，告子又用杞柳与否卷之关系来作了比喻：“性犹杞柳也，义，犹否卷也；以人性为仁义，犹以杞柳为否卷也。”[④]告子将人的自然本性与人的伦理属性区别为两种类型的特征，人的自然本性为伦理属性提供了可能前提，而伦理属性则是在自然本性基础上形成的。这里我们会发现告子人性论中的内在矛盾：一方面，为了说明人性是自然的，将“仁”等属于后天习染所成的伦理特性纳入进人的先天生长特性的范围，并视之为同一类的属性；另一方面又将人性中的生长的特性与道德的属性相区分，视之为相关的但却是不同的两种东西，同时他也将人性与

① 《孟子·告子上》：“告子曰：…仁，内也，非外也。”意思是仁义之心是人的生命的内在本质，不是由外在世界加诸其上的。

② “告子曰：‘生之谓性。’孟子曰：‘生之谓性也，犹白之谓白与？’曰：‘然。’‘白羽之白也，犹白雪之白，白雪之白犹白玉之白与？’曰：‘然。’”

③④ 《孟子·告子上》。

物性混为一谈。而且他用的是比喻推理方法，故而不可能对人性、生性、仁、义等等抽象概念作出明确界定，因为符合喻体的特征并不一定符合本体。上述弱点，也正是孟子所能攻击告子的地方。孟子不但敏锐地指出了告子的矛盾，且运用了同样的比喻推理方法批判告子，比如孟子就告子“生之谓性”命题诘问道：“然则犬之性犹牛之性，牛之性犹人之性与？”[①] 牛与犬是同类的，而人则是另一类的，如果都说“生之谓性”，当然就违反了逻辑同一律。

第二派是世硕的“性有善有不善”说。

世硕，据班固《汉书・艺文志》载，其为孔子的再传弟子。生年或会稍早于告子。《艺文志》说世硕曾有《世子》21篇，但现已不存。世硕的人性论思想仅在王充《论衡・本性篇》中略有记载，仅三条，其一是世硕本人的思想观点，另两条是有关的评论。

“周人世硕，以为人性有善有恶，举人之善性，养而致之则善长；恶性，养而致之则恶长。如此，则情性各有阴阳，善恶在所养焉。故世子作《养书》一篇。”

“宓子贱、漆雕开、公孙尼子之徒，亦论情性，与世子相出入，皆言性有善有恶。自孟子以下至刘子政，鸿儒博生，闻见多矣。然而论情性，竟无定是，唯世硕、公孙尼子之徒，颇得其正。”

从上引两条可以看出，世硕的人性论思想是对孔子的“性相近，习相远”思想的继承和发展，其继承处在于说明人的道德品行的形成是通过后天（“在所养焉”）作用而形成的，是对孔子的“习相远”思想的继承；其发展处是在承认了人都有普同的生性的基础上明确地赋予了人性以道德的善恶属性，且说明了善恶形成的根源，即“情性各有阴阳”，也就是说由于人性各有阴阳的特征，所以才会通过后天的“养”而发展为道德上的善与恶。世硕本应

① 《孟子・告子上》。

具有一种唯物主义的思想，但由于将先天的本性与后天的养性混为一体，而且未对“养”作深入分析，反而走入了唯心主义的先验善恶论。现代心理学研究认为个性气质是先天高级神经结构和神经活动过程的特征与后天环境和实践影响的“合金”。如果世硕仅仅说人的“情性各有阴阳，善恶在所养焉”，而不说“人性有善有恶”，那么他的思想就与现代心理学的认识是一致的。但遗憾的是世硕在当时代不可能认识到这么深刻，他所有的认识已经是很伟大的了。在世硕看来，同样是“养”而“致长”，人之所以会有善有恶，就在于有先天的善性和恶性，养善性则致长为善，养恶性则致长为恶。这里已经包含善有善端、恶有恶端的思想在里面了。这对后来孟子的“四端”说不能说没有影响，因为从孟子门人公都子的一段话，可以看出孟子是知道有世硕一派的观点的。

公都子曰：“告子曰：‘性无善无不善也。’或曰：‘性可以为善，可以为不善；是故文武兴，则民好善；幽厉兴，则民好暴。’或曰：‘有性善，有性不善；是故，以尧为君而有象；以瞽叟为父而有舜；以纣为兄之子，且以为君，而有微子启、王子比干。’今曰：‘性善’，然则彼皆非与？”[①]“性可以为善，可以为不善”大概是指宓子贱等人的言论；而“有性善，有性不善”则是指世硕的观点了。

第三派是王充所谓“与世子相出入”的宓子贱、漆雕开和公孙尼子等人的“性可以为善，可以为不善”的人性论。在孟子之前的人性论诸说中这一派的观点是最具科学性的，但却是折中主义的产物。“性可以为善可以为不善”说明人生之初，除了仅仅带着先天自然的烙印之外，别无其他的东西，人的个性形成完全是

① 《孟子·告子上》。

后天的作用。王充说宓子贱等人论人性与世硕“相出入”，此论极是。“相出入”是指相似而不是相同，说明其间基本上一致，既有相同之处，又有细微的差别之处。其相同之处在于都认为人的伦理属性是由后天作用造成的；其不同之处在于世硕的“有善有恶”强调了后天成善成恶的基础，而“性可以为善，可以为不善”则没有谈到人性中是否具有善恶基础。用现代术语来说就是：在人的心理的先天图式中也许有成善成恶的原始“格式塔”，也许没有。如果把人的先天图式比喻为一个木制的框子，那么“有善有恶”论是说这个木框子上有两个格子，以备将来可以存储善和恶（假定为一白一黑）两种东西，而“性可以为善，可以为不善”论则没有说明这个木框子上有没有两个格子，或许有或许没有。如果把告子的“性无善无不善”说也纳入这个比喻，则告子就是根本否认这个木框子上有什么格子存在的。由此看来，宓子贱等人的观点是摇摆于告子与世硕之间的。下文我们将看到，孟子会对这个木框子说：“看哪，这是一个纯白色的框子，分为四个小框子。”而荀子则可能说：“不！这不明明就是一个黑色的框子吗？只有经过（圣人来）图画着色以后才会变成白色的呀。”

二、孟子的善端说

在先秦诸子的人性学说中，孟子的善端说是第一个具有完整理论体系的学说。

孟子的学说是对前代各种人性学说的一个总的集成，并有所“造说”①。其关于人性善端的学说集中体现于下面一段话：

---

①《荀子・非十二子》中说孟子等人是“材剧志大、闻见博杂，案往旧造说，谓之五行”。

“人皆有不忍人之心。 ...所以谓人皆有不忍人之心者，今人乍见孺子将入于井，皆有怵惕恻隐之心，非所以内交于孺子之父母也，非所以要誉于乡党朋友也，非恶其声而然也。由是观之，无恻隐之心，非人也；无羞恶之心，非人也；无辞让之心，非人也；无是非之心，非人也。恻隐之心，仁之端也；羞恶之心，义之端也；辞让之心，礼之端也；是非之心，智之端也。人之有是四端也，犹其有四体也。有是四端而自谓不能者，自贼者也；谓其君不能者，贼其君者也。凡有四端于我者，知皆扩而充之矣，若火之始燃，泉之始达。苟能充之，足以保四海，苟不充之，不足以事父母。”①

孟子首先举“乍见孺子将入于井”而产生“怵惕恻隐之心”的例子来说明什么是“不忍人之心”（即同情心、怜惜心），并分析了这种“怵惕恻隐之心”产生的动机，说明其动机的非功利性，亦即是说“怵惕恻隐之心”是自然发生的，生来就有的，所以是人皆有之的，从而证明了文首提出的“人皆有不忍人之心”的说法。接着孟子说没有恻隐之心、羞恶之心、辞让之心和是非之心的都不是人，但对羞恶之心、辞让之心和是非之心是什么以及为什么“非人也”没有给予具体论证。据这段话的前后文看，孟子是将这三种“心”都归入了“不忍人之心”这个大结构之中了，否则，就算是“无恻隐之心，非人也”可以成立，但是却不能由此推论出没有其余的三种“心”亦“非人也”都成立的结论来的。

但孟子的“四端”说也有其合理性。首先，他说明了人的道德行为产生的动机基础——同情心和怜惜心。有人认为孟子错误地将恻隐之心当作天赋的心理基础。但是，如果我们注意到“端”这

① 《孟子·公孙丑上》。

个字的含义，并从而把孟子的“恻隐之心”理解为一种利他行为的基因模式，而这种基因模式是遗传所赋予的，是其他心理产生的基础[1]，那么我们会发现孟子的近乎天才似的伟大猜测。现代比较心理学与动物习性学的大量研究证明，在动物中也有利他行为，动物有时会冒着生命危险去救援别的动物，尤其是在同类同族动物遭受危险的时候，如斑马中的头马在遭遇敌兽侵袭的时候，总会挺身而出，以自己的生命保卫整个斑马群的安全。研究者认为这是出于一种“种族合理性”（或称为“同族选择”）的先天动机，因为实施利他行为的这个个体与他的同类同族共有许多基因，该个体的牺牲有助于别的个体的保存和繁衍，实际上是为了使他的基因将来在别的个体身上得到最好的重现。利他行为作为一种行为模式在动物和人类中间都是存在的，且在很大程度上都是一种本能行为（因为基因选择并不是自觉的和随意的，而是一种遗传与历史相互协同作用的产物）。因此，说利他行为在人类具有先天基础并不完全是错误的，错误或许只在于孟子对这种可以称之为“种族本能”的东西赋予了道德上的含义。再退一步说，就算站在现代心理学的立场上，断言人的行为动机具有先天或先验性，也并不是什么偶然的事情，弗洛伊德、乔姆斯基、皮亚杰等等都认为人是有先验动机或先天图式存在的。孟子将同情心与怜惜心作为人与人之间的仁爱关怀的内驱力也可以说是正确的。在西方思想史上，休谟、卢梭等等都认为同情心是促使人去爱别人的情感基础。休谟说：“同情心是人性中一个很强有力的原则。”[2]卢梭认

---

① 这样理解并非牵强附会，因为孟子将“心”与“端”两字并提，但是明显地要强调“端”字，因而“端”还不是一种“心”，而是“心”的基础。就孟子来说，他的表述是不可能精确的，我们不能因为他的不精确的表述而指责和批判他，我们所能做的是用现在的精确表述去精确地理解他。

② 休谟：《人性论》，商务印书馆1984年版，第620页。

为“怜惜心是一种自然情感，由于调节着每一个人自爱心的活动，所以对于人类全体的相互保存起着协调的作用”[①]。这些说法都是很有见地的。同时，在现代心理学上亦有美国实验心理学家沙赫特与辛格尔的实验可与之佐证。孟子把“恻隐之心”作为“仁之端也”或许是有着一定的合理性的，但把羞恶之心、辞让之心和是非之心作为义、礼与智产生的先天心理基础则是难以成立的了，因为羞恶、辞让、是非等等心理本身就是在后天的环境教育与自我意识的作用下形成的，而不是由先天遗传来的，不可能作为先天基础而存在，所以也就不能称之为“端”。如果说羞恶之心、辞让之心、是非之心是义、礼、智结构中的主导因素则可以被认为是合理的。

孟子说了人有“四端”，似乎还觉得意犹未尽，或者说怕人们不能理解，又对“四端”作了一个具体的补充，引入了“良知良能”这么一个新概念，作为“四端”的同等概念。他说：“人之所不学而能者，其良能也；所不虑而知者，其良知也。孩提之童，无不知爱其亲者，及其长也，无不知敬其兄也。亲亲，仁也；敬长，义也。无他，达之天下也。”[②] 可见，“良知良能”实际上就是“四端”在个体（“孩提之童”）身上的具体化表现（“亲亲”、“敬长”）。

其次，孟子的“四端”说揭示了人的心理发展从低级到高级，从简单到复杂，从可能性到现实性的基本规律。这是符合现代唯物主义心理学的基本原理的。按照孟子的说法，人有了“四端”，也只能说具备了最初级的心理图式，要使之成为复杂的意识，成为高级的精神力量，还必须要将此“四端”扩而充之，因为有此

---

① 卢梭：《论人类不平等的起源和基础》，商务印书馆 1986 年版，第 102～103 页。
② 《孟子・尽心上》。

“四端”，也仅仅是“火之始燃”、“泉之始达”，欲形成旺盛的火势、汪洋的江海，还须有一个非常漫长的过程。那么这个过程是什么，影响这个过程的因素又有哪些呢？孟子对此作了详细回答，即“居”（环境）、“教”（教育）、“自我”（自我主动性）等因素及“尽心”、“养气”的过程。我们可称之为发展的因素论与过程论。因素论与过程论是孟子善端思想的继续，因而也是善端学说的应有之义。

我们首先来看看孟子的发展因素论。

孟子非常强调环境的作用。因为他自己对此深有体会。小时候，他的母亲为了使他能够在良好的环境里成长，曾三次迁家，“断机教子”，被传为千古美谈[1]。所以孟子很强调所“居”之处的地理、物质和人文条件。孟子说：“人之有道也，饱食、暖衣、逸居而无教，则近于禽兽。”[2] 饱食、暖衣、逸居是物质条件，有教无教则是人文条件。孟子认为外在环境对人的发展具有规约、促进与抑制的作用：“人性之善也，犹水之就下也。人无有不善，水无有不下。今夫水，搏而跃之，可使过颡；激而行之，可使在山。是岂水之性哉？其势则然也。人之可使为不善，其性亦犹是也。”[3]“富岁，子弟多赖，凶岁，子弟多暴。非天之降才尔殊也。其所以陷溺其心者，然也。今夫麰麦，播种而耰之，其地同，树之时又同，勃然而生，至于日至之时，皆熟矣。虽有不同，则地有肥硗，雨露之养，人事之不齐也。”[4]孟子曾经见了齐王之子，对其精神面貌之萎顿不堪很不以为然，于是深有感触地说：“居移气，养移体，大哉居乎！夫非尽人之子与？”“王子宫室车马衣服，多与人同，而

① 刘向：《烈女传·母仪篇》。

② 《孟子·滕文公》。

③④ 《孟子·告子上》。

王子若彼者，其居使之然也。”① 因而孟子提倡“居天下之广居”②。

孟子又杜撰了一个“一傅众咻”的故事来说明环境和教育的相互关系：

> “孟子谓戴不胜曰：子欲子之王之善与？我明告子。有楚大夫于此，欲其子之齐语也，则使齐人傅诸？使楚人傅诸？曰：使齐人傅之。曰：一齐人傅之，众楚人咻之，虽日挞而求其齐也，不可得矣；引而置之庄、岳间数年，虽日挞而求其楚，亦不可得矣。”③

孟子这里提醒我们应注意到环境与教育是同样重要的，环境与教育之间亦存在一个辩证关系，良好的教育应与良好的环境相互协调配合才可以对人的发展有良好的作用，单纯地强调一方面都是不可以的。孟子这里就人的发展问题上可以说已具有一种系统观的萌芽了。这当然与孟子作为思孟学派的代表人物之一而具有“天人合一”的系统思想是一致的。

就现代系统观看来，环境和教育对人的发展作用固然重要，但这都是外因，外因只是心理发展变化的条件，而更重要的却是人自身的自我主观能动性，这是内因，内因才是发展变化的依据。黑格尔说：“伦理是朴素的，只有与自我意识的结合才能成为道德。”④ 孟子也认为人的伦理“四端”要发展成为真正的仁、义、礼、智等道德行为，除了外在的环境他律作用之外，还必须有较强的“居仁由己”的自律作用，即是他所说的“有是四端而自谓不能者，自贼者也”。程颢曾对孟子的这句话发议论道：“人皆有是心，

---

① 《孟子·尽心上》。

②③ 《孟子·滕文公》。

④ 黑格尔：《哲学史讲演录》第2卷，商务印书馆1987年版，第43页。

惟君子为能扩而充之。不能然者，皆自弃也。然其充与不充，亦在我而已矣。"[1] 程氏的理解是对的。孟子对自我主动性的强调亦是对孔子思想的继承，孔子说："仁远乎哉，我欲仁，斯仁至矣"[2]，所强调的也是道德行为取决于行为者内在的主动意识。

孟子又说过与前面所引表面看来极其相近的一段话：

> "乃若其情，则可以为善矣。乃所谓善也。若夫为不善，非才之罪也。恻隐之心人皆有之；羞恶之心人皆有之；恭敬之心人皆有之；是非之心人皆有之。恻隐之心，仁也；羞恶之心，义也；恭敬之心，礼也；是非之心，智也。仁义礼智，非由外铄我也，我固有之也，弗思耳矣。故曰求则得之，舍则失之。"[3]

这里说明能不能为善，不是因为有没有善端——善端是先天就内在于己的——而是在于自己去不去主动求取，"求则得之，舍则失之"。在《尽心上》又说"求则得之，舍则失之，是求有益于得也，求在我者也"。至此我们自然会想：既然善端已经内在于"我"了那为什么还要去"求"呢？"求"什么呢？

对此，孟子的回答很有意思。他认为虽然人人都有善端，但并不等于人人都能为善，有些人是把自己的善心给丢出去了，像丢了鸡狗一样的；鸡狗丢了尚且知道去找回来，丢了"心"怎么能不去找呢，所以他说："学问之道无他，求其放心而已矣。"[4]那么，"求放心"是到外面去找吗？孟子的回答又是否定的，他说不是去外面"求"，而是向自己"求"："反求诸己"[5]。这里从逻辑上孟子已经有些说不通了。

---

① 见朱熹：《四书章句集注》本条下注引，中华书局 1983 年版，第 238 页。

② 《论语·述而》。

③④ 《孟子·告子上》。

⑤ 《孟子·公孙丑上》、《孟子·离娄上》。

为了强调主动求取为善的重要性，孟子在上面所引文里，干脆就直接把“四端”说成是“四德”（即“仁”、“义”、“礼”、“智”）本身，说“四德”亦是天生内在于己的，以免得人们去钻“四端”与“四德”之间的空档，从而为自己不能习德成善寻找客观借口。这种做法当然会造成前后矛盾、逻辑混乱。难怪荀子要批判孟子的“僻违而无类”，所指的就是他的逻辑混乱，荀子所言极是。比如“四端”与“四德”本应是分属两类的东西，孟子却将其合而为一，并都当作先验内在的东西。逻辑上的混乱“无类”正是导致他从本应有的唯物主义观点而最终却走向先验的“道德本体”论深渊的根源之一。在后文的分析中，我们对此将有更深的体会。

当然孟子也知道求善不是一个容易的过程，而需要坚强的意志努力，不是仅仅有了为善的动机就可以了的，所以他说：“天将降大任于斯人也，必先苦其心志，劳其筋骨，饿其体肤，空乏其身，行拂乱其所为，所以动心忍性，增益其所不能。”[①] 孟子运用了天的权威来立论，而且详细阐明了心志锻炼的艰苦性（从心理学角度说这里已涉及到了意志的内部过程与动机冲突的问题）以及锻炼的意义，威恩并施，苦口婆心，不厌其烦。相反，孟子对那种不愿从善反而有意践踏仁义的“残贼之人”却是相当厌恶的，称之“一夫”，人人当而“诛”之。他说：“贼仁者，谓之‘贼’；贼义者，谓之‘残’。残贼之人，谓之‘一夫’。闻诛一夫纣矣，未闻弑君也。”[②] 用“诛”而不用“弑”，可见孟子对“一夫纣”践踏仁义的行为之极端厌恶。对于“自暴自弃”、总为自己的行为寻找软弱借口的人，孟子也很反感并为之深感悲哀：“自暴者，不可与

① 《孟子·告子下》。
② 《孟子·梁惠王下》。

有言也；自弃者，不可与有为也。言非礼义，谓之自暴也；吾身不能居仁由义，谓之自弃也。仁，人之安宅也，义，人之正路也。旷安宅而弗居，舍正路而不由，哀哉！"①

以上可见孟子对于由善端发育而为善德善行的过程中的自我主动作用的强调，甚至过分地强调。事实上，也正是孟子对人的自我的过分的强调，在倡扬了人的主动精神和个性的同时，使其理论走上了先验唯心主义的道路。

与此密切相关的，其次，我们谈谈孟子的发展过程论。

我们说孟子是前代思想的集大成者，不仅仅在于其人性善端说较之前代的任何一位思想家都更深入地分析了人性的内在结构，阐明了人的心理发展所受的影响因素及其过程，而且还在于孟子也似乎力图运用当时的自然科学思想来论证自己的观点。世硕曾以"阴阳"作为人性善恶的自然科学基础，而孟子则又在世硕的基础上前进了一大步，接受了早于他的宋尹学派提出的"气"的观念，从而提出了自己的心理发展过程理论，即通过"养气"、"尽心"以发展"良知良能"。这本是一条唯物主义的路线，但是孟子却将它弄颠倒了。

孟子的许多说法其实都是来自宋尹学派，如对"气"的看法，宋派认为"气"（"道"）"在天地之间也，其大无外，其小无内"②；孟子则说"至大至刚，以直养而无害，则塞于天地之间"③。宋派认为"气"是神秘的，它可以衍生出各种道德律令，故为"道德本体"；孟子则直接说"气""配义与道"是"集义所生者"④，比之宋派之说更加神秘。因此故，"气"是需要存"养"和贮藏的，

① 《孟子·离娄上》。
② 《管子·心术上》。
③④ 《孟子·公孙丑上》。

宋派说要把它“内藏以为泉源”，使之“浩然和平，以为气渊”[①]，孟子则主张要存“夜气”[②]和“养浩然之气”[③]。宋派认为“（精）气”的物质化就是人的“心”，具有“思”的功能，《管子·内业》中说：“定在心中，耳目聪明。四枝坚固，可以为精舍。精也者，气之精者也。气道乃生，生乃思，思乃知，知乃止矣”；孟子继承了这个思想，提出了著名的“心之官则思”的论断，影响了中国数千年的心理学思想，直至清代王清任的“脑髓说”提出才打垮了由这一论断为基础所构筑的唯心主义思想大厦。但是孟子不仅全盘接收了宋尹学派关于“气”的所有思想，而且作了进一步的深化和改造。他认为在存气、养气，形成心，产生思和知以后，并没有就此结束气的进化过程。他说：“君子所性，仁义礼智根于心。”[④]可见仁义礼智这些“性”也是气、心的产物；性生成以后仍然没有完结，下一步是“知天”和“事天”[⑤]。

可见，孟子接受了宋尹学派的思想，似乎应该按照“养气—尽心—知性—成德—知天”的稍具唯物主义的逻辑路线（即从物质到精神）来构其理论体系。但他终于失败，是因为他在接受宋派的观点时，一是不但没有消洗其“气”作为道德本体的神秘主义色彩，反而全盘接受，并作了进一步的发挥，使得“气”具有更加浓厚的神秘色彩，“气”于是成为一种超然莫测、神通广大、品德纯洁的东西。二是孟子始终没有将目光从主体的精神自我身

---

① 《管子·内业》中说：“精存自生，其外安荣。内藏以为泉原（源），浩然和平，以为气渊，渊之不涸，四体乃固，泉之不竭，九窍遂通。”

② 《孟子·告子上》。

③④ 《孟子·尽心上》。

⑤ 《孟子·尽心上》说：“尽其心者，知其性也，知其性，则知天矣。存其心，养其性，所以事天也。”

上移开，时时处处都非常强调人自我的精神价值与作用。于是乎，“气—心—性—德—天”的程序就会反过来，变成为“天—（自具）—德—（先验于）—性—（扩充为）—心—（统帅）—气”。不仅如此，孟子还认为“天”“德”“性”“心”“气”几者又是融为一体的。这正是来源于《中庸》中的“天人合一”思想的反映(孟子所说的“存其心者，知其性也，知其性，则知天矣。存其心，养其性可以事天也。夭寿不贰，修身以俟之，所以立命也”，其实也就是《中庸》的“天命之谓性，率性之谓道，修道之谓教”思想的很好注脚)。正因为孟子用“天人合一”将气、心、性、德、天几者合而为一，又都统一于“命”之中，所以，从恻隐、恭敬、辞让、是非四个善端到仁、义、礼、智四种德行就不再需要什么复杂的过程了，而只须通过直觉体验式的“养气”、“尽心”也就可以了。

至此，我们已将孟子的人性善端说作了概括的说明。我们可以看到孟子对前代理论的继承与深化。关于人性的先天结构，孔子没有说，告子、世硕、宓子贱等仅有初步的认识，而孟子却作了详尽的阐述，提出了四端说；关于从先天人性的生性往后天人性的德性的衍变，孔子只说了“习”有作用，告子提出了“养”的概念但对孔子的“习”论基本上没有发展，至孟子则发展出“居”“教”“自我”的发展因素论与“尽心”“养气”的过程论。孟子的发展过程论所强调的是从“四端”到“四德”的扩充过程，这里所强调的是人性的不可改变性，不过是从潜在的“善”发展为现实的“善”而已。人性可变的思想最充分地表露在荀子的性伪理论之中。

三、荀子的性伪说

传统理论界认为孟、荀的争论焦点在人性的道德善恶属性问

题上。表面看来，的确如此，但实质上，孟子的善端说与荀子的性伪说所涉及的对象是两码事，孟子主要谈的是心理发展的可能性，而荀子主要谈的是心理发展的现实性，这是两个密切相关但又有实质不同的问题。如同对一棵树，孟子的注意点是树根与土壤，即地面以下的看不见的部分，而荀子的注视点则主要放在树干、枝叶和花果上面，即地面以上的部分。

荀子的性伪理论主要载于《荀子·性恶》篇，其余各篇也时有照应和补充。现综合各篇论述，总结出荀子性伪论的如下几点：

（1）人性是天然生成的；

（2）人性本质上是恶的；

（3）先天的"性"与后天的"伪"是不同的，所谓"性伪之分"；

（4）"性"与"伪"两者又是可以合为一体的，所谓"性伪之合"；

（5）人性之恶可以经过圣人的教化而转变为善，所谓"化性起伪"；

（6）人之性恶有着生物学、生理学和心理学上的根据，所谓"性伪之据"。

这几点在逻辑上是环环相因，层层递进的。下面分别予以介述。

（一）"生之所以然者谓之性"

在《正名》篇中荀子说："生之所以然者谓之性。性之和所生，精合感应，不事而自然谓之性。"在《性恶》篇中则说得更具体："凡性者，天之就也，不可学不可事……不可学不可事而在人者，谓之性……今人之性，目可以见，耳可以听。夫可以见之明不离目，可以听之聪不离耳；目明而耳聪，不可学明矣。"《礼论》中

又用了一个比喻来表达同样的意思："性者，本始材朴也。"[1] 上引三条可见荀子力图表明：人的本性是天然生成的，是由于自然界中的物质—"和气"之中的精华因素相互融合感应的产物[2]。人的本性中包括了两个方面：一是生理上的器官结构如耳、目，这是生理性方面；一是器官结构所具有的功能，如耳之能听、目之能见。但这种功能还只是一种潜在的能力，所以，天生成的人性还只是一种可资用的原始材料，而不是已经制成的器具，但有被制成器具的可能性，就好像只是一块木头，未经任何雕凿和修饰，但可以雕凿和修饰。荀子的"本始材朴"比喻在西方思想家中也有相似的说法（参见前文注）。中西思想家们的相似说法表明，对人的问题的理论建构必须首先承认人的先天可能性。先天可能性是人与动物所共有的，所区别的在于动物的可能性是有限的，人的可能性是无限的；动物的可能性是被动的，人的可能性是主动的。荀子认为人可以开发的潜能远大于动物的根本原因在于人不仅具备了动物及其他自然物的一切特征，而且更有一种高级的智慧——"辨"与"义"（指一种分辨、判断能力与自我意识[3]）。正因为荀子认识到了人可以开发的无穷潜能，所以认为人性是可以转变的，这就为他的"化性起伪"学说提供了理论前提。

荀、孟之争不在人性是否天生和人性是否具有先天可能性上

---

① 《说文解字注》：材，木梃也；梃，一枚也。材谓可用也。朴，木素也，素犹质也，以木为质，未雕饰。

② 《荀子简释》中梁启雄认为"性之和所生，精合感应"之"精"应解为"精神"，则本句的意思为性是精神与物质之气相互感应所产生的。此说有待商榷。笔者认为这里的"和"与"精"均指物质之气，"和"为和气，"精"为精气；则本句意思是说人的本性是由和气所生成的，是精气（中的阴气与阳气）相互融合感应所生。荀子的"精"、"和"、"气"等概念可能都是自早年就在齐国稷下学宫受之于稷下学派的物质主义思想，在稷下学派那里"精"、"气"、"和"、"道"、"形"等均指物质性的东西。

③ 参见本章第二节之"人贵论"的有关论述。

面，就承认人的先天可能性这一点上，荀、孟没有根本的区别。与孟子主张性善相反，荀子认为性恶，那么荀子是如何在人性天然的基础上推演出人性为恶的结论来的呢？

（二）“人之性恶明矣”

承接其天性自然的观点，荀子认为人生来就带有一些本能的欲望，如“目好色，耳好声，口好味，心好利，骨体肤理好愉佚”[①]，以及“饥而欲食，寒而欲暖，劳而欲息，好利而恶害”[②]等等，都是“是皆生于人之情性者也；感而自然，不待事而后生者也”[③]，“是人之所生而有也，是无待而然者也”[④]。这些本能欲望，即使圣人、坏蛋也与常人一样：“故圣人之所以同于众其不异于众者，性也。”[⑤]“是禹桀之所同也。”[⑥]如果说人生来为生存需要而有趋利避害的本能，那应是合理而无所谓善恶的，正如戴震所说：“凡血气之属，皆知怀生畏死，因而趋利避害；虽明暗不同，不出乎怀生畏死者同也。”[⑦]但荀子却认为人性是恶非善的，那么善恶的分界在哪里呢？

荀子有两段话：

“今人之性，生而有好利焉，顺是，故争夺生而辞让亡焉；生而有疾恶焉，顺是，故残贼生而忠信亡焉；生而有耳目之欲，有好声色焉，顺是，故淫乱生而礼仪文理亡焉。然则从人之性，顺人之情，必出于争夺，合于犯分乱理而归于暴。故必将有师法之化、礼仪之道，然后出于辞让，合于文

① 《荀子·性恶》。
② 《荀子·非相》。
③ 《荀子·性恶》。
④ 《荀子·非相》。
⑤ 《荀子·性恶》。
⑥ 《荀子·非相》。
⑦ 《戴震集·孟子字义疏证·卷中·性》。

理而归于治。用此观之，然则人之性恶明矣，其善者伪也。”①

“人生而有欲，欲而不得，则不能无求，求而无度量分界，则不能不争，争则乱，乱则穷。”②

由此可知，荀子判定人性为恶为善的标准是对“性”、“情”、“欲”等这些天生的东西的“从”“顺”与否，以及是否超过一定的“度量分界”或是否达到了“犯分乱理”的地步。从顺并超过了度量则为恶（那么不从顺或从顺而不过度呢，荀子没有说，但意思是很明白的，即为善。这里我们可见荀子实际上是同意孟子的说法的，然而荀子却一定要说孟子错了，这就有些显得强词夺理，批驳无力）。所以荀子所说的人性之“恶”，不是指人的生本性的“恶”，而是指结果的“恶”。孟子所说的是起点上的特点，而荀子所说的是终点上的特点；孟子将道德价值赋予人的生理，荀子则是将道德价值赋予人的社会化过程和结果（显然在这一点上荀子却比孟子要正确）。他们所谈的不是同一个层面上的问题。

在荀子那里，问题在于“顺从”是一个过程，这个过程使得不具恶性的“好利之心”变为了具有恶性的“好利之行”，而且，过度与否是有量和质上的区别的，过度则超过了量的范围，达到质的变化，变化了的质是恶的，但不等于还处于量的范围中的时候就是恶的；这样荀子实际上是将量与质、过程和结果混为一谈了。

（三）“性伪之分”与“性伪之合”

荀子批驳孟子的主要目的恐怕不是故意要与孟子过不去，而

① 《荀子·性恶》。

② 《荀子·礼论》。

是在于说明人性的可转变性，提起人们对于人的社会化问题的重视。他认为人性中的“性”只是自然的成分，人性的内涵中还有通过后天习得、改造的社会性成分，即“伪”的成分。他说：“礼义者，圣人之所生者也，人之所学而能，所事而成者也。不可学不可事而在人者，谓之性；可学而能可事而成之在人者，谓之伪。是性伪之分也。”① 伪，人为的意思，可用现代心理学中的“习得”这一术语与之大致对应。“伪”字在荀子的论述中既作名词又作动词。作名词指人性由恶变善的结果，如“（圣人）所以异而过众者，伪也”②；作动词指人性的转变过程即“化性起伪”。

荀子的深刻处在于他不仅注意到了“性”“伪”两者的差别，而且注意到了两者的结合。他说：“性者，本始材朴也；伪者，文理隆盛也。无性则伪之无所加，无伪则性不能自美。性伪合，然后成圣人之名，一天下之功于是就也。故曰：天地合而万物生，阴阳接而变化起，性伪合而天下治。”③ 这段话对性、伪的关系作了相当精彩的论述，不仅从人的个体的生理和心理的发生发展角度而且从人类和人的社会的发生发展的角度对人性转化的意义作出了从微观到宏观的层层深入的唯物辩证的论述。

我们或许可以用我国心理学家潘菽先生的一段话来为荀子的性伪分合观作一个总结：

> “从心理学方面具体分析考察起来，就可以看到，人所有的特性或‘性’可以大概分为两大类。一类主要是由于身体的生长发展而形成的，可以说是‘生成的’……这类‘性’可以称为‘生性’……第二类的‘性’主要是在生活、实践中由于学习或受到社会的影响或其它的影响的习染而形

①② 《荀子·性恶》。
③ 《荀子·礼论》。

成的，也就是一般所说的‘获得的’特性……但习得的性能或‘性’会同‘生成的性’起同等的作用并具有同等的稳定性……又，所有的‘习性’其实都是在一定的‘生性’的前提下发展形成起来的。没有一定的‘生性’作为内因，就不会有某种‘习性’的发展。这就是‘习性’和‘生性’的一种关系。”①

(四)“化性起伪”

其实，荀子分离性、伪两者，还只是他的性伪理论的概念基础，其理论之最完善的地方还在于他详尽地阐述了“伪”的过程，即他的“化性起伪”理论。荀子多次论到“化性起伪”。如《性恶》篇：“圣人积思虑，习伪故，以生礼义而起法度，然则礼义法度者，是生于圣人之伪，非故生于人之性也。……故圣人化性而起伪，伪起而生礼义，礼义而制法度。”这里“化性起伪”的意思是很明确的，即是说人的本性要变成符合圣人“积思虑”而制定的礼义法度的行为，就必须对本性进行改造，使之“化”，正如同前文所说的“无性则伪之无所加，无伪则性不能自美”。“化性”的过程就是“伪”。但是荀子所反复强调的“伪”几乎都是指圣人对一般人的改造，这是否说明荀子只注重圣人的作用而忽略个人的积极主动性呢？事实的确如此。孔子在谈到人格完善的时候，主张的是个人的“克己复礼”以至于“仁”；孟子所强调的也是个人自我主动的“尽心”“养气”以扩充“善端”和发挥“良知良能”。孟子曾说：“人之患，在好为人师。”②所以孟子是反对为人之师的，也就是说他强调的是个人自觉的努力，而不是外力的强迫。总之孔孟都不重在强调外力的作用。而荀子则十分强调外力。这恐怕

① 潘菽：《心理学简札》（下册），人民教育出版社 1984 年版，第 102～103 页。
② 《孟子·离娄上》。

都是因为孔孟与荀子的关于人性的理论前设是有所不同的。孔孟认为人性本善，故只须发扬之就可以了，而荀子则认为人性本恶，故不能向内的发扬，那是“从顺”恶性，则人性的自我改造是不行的，必须借助于外力作用。荀子事实上也根本就不承认人能自己为善，他曾在反驳孟子时非常明确露骨地说明了这一点，他说：

“孟子曰：‘人之性善。’曰：是不然：凡古今天下之所谓善者，正理平治也；所谓恶者，偏险悖乱也；是善恶之分也已。今诚以人之性固正理平治邪？则有恶用圣王，恶用礼义矣哉！虽有圣王礼义，将曷加于正理平治也哉！今不然：人之性恶；故古者圣人以人之性恶，以为偏险而不正，悖乱而不治，故为之立君上之执以临之，明礼义以化之，起法正以治之，重刑罚以禁之，使天下皆出于治，合于善也；是圣王之治而礼义之化也。今当试去君上之执，无礼义之化无刑罚之禁，倚而观天下民人之相与也；若是，则夫强者害弱者而夺之，众者暴寡而哗之，天下之悖乱而相亡不待顷矣。”①

戴震针对荀子的否定人的自主性曾作过敏锐的批判，颇有道理：

“荀子知礼义为圣人之教，而不知礼义亦出于性；知礼义为明于其必然，而不知必然乃自然之极则，适以完其自然也。”②

那么化性起伪的外力作用是如何表现的呢？荀子认为有如下几个方面：

第一，要创设一定的环境条件。荀子论述了环境条件对人的作用。他说：“习俗移志，安久移质。”③ 他还用了一个形象的比喻

① 《荀子·性恶》。

② 《戴震集·孟子字义疏证·卷中·性》。

③ 《荀子·儒效》。

说："蓬生麻间，不扶而直。"[1] 他强调要"求贤师而事之，择良友而友之"。这样"所闻者尧舜汤禹之道""所见者忠信敬让之行"如同良马"前必有衔辔之制，后有鞭策之威，加之以造父之驭，然后一日而进千里"[2]。相反，在不良的环境里就是"与不善人处，则所闻者欺诬、诈伪也；所见者污漫、淫邪、贪利也"[3]。环境既有如此重要的意义，那么怎样才能得到良好的环境呢？荀子认为应由圣人君子这样的优秀人物来安排。其实，荀子在给"伪"下定义时就已经表明了这个意思，说"伪，文礼隆盛"。这虽然是一个陈述句，但是实际上是一个隐含的问句及一个肯定回答句的组合："隆盛"的"文礼"是谁来安排的？圣人。所以这句话实际的意思是：伪，就是由圣人安排了隆盛的文礼来改造一般人的恶性。荀子认为："凡礼义者，是生于圣人之伪，非故生于人之性也。""凡所贵尧舜、君子者，能化性，能起伪，伪起而生礼义。"[4] 因而，荀子所要求的环境就是要合于礼义法度的环境，在这样的环境里，有"尧舜汤禹之道"可闻，有"忠信敬让之行"可仿。至于怎么叫做合于礼义法度，荀子对此有很多的规定，小到一般日常的行止器用，大到国家的治理整饬，有平民的行孝服殇，也有王公贵族的庙祭排场等等，不一而足。

第二，是要有"上"、"君子"等来做榜样并实施教化。荀子对"上"和"君子"之流是非常推崇的，他说："君子者，礼义之始也。"[5]"君子者，治之原也。""君子者，法之原也。"[6] 既然如

① 《荀子·劝学》。
② 《荀子·性恶》。
③ 《荀子·修身》。
④ 《荀子·性恶》。
⑤ 《荀子·王制》。
⑥ 《荀子·君道》。

此，君子的任何思想和行为都必然会对其所统治的人民产生很大的影响，因为君子是人民所仿效的对象。荀子说“上”之所好，则“下”就会有相应的行为。这里，自然也对“君”等有了一定的要求，要求“君”要“正”“清”“好礼义，尚贤使能，无贪利之心”。荀子说：“君者，仪也，民者，景也，仪正而景正；君者，盘也，民者，水也，盘圆而水圆。”“君者，民之原也；原清则流清，原浊则流浊。”[①] 在孔孟那里也十分强调“圣人”“君子”，但是，孔孟的“圣人”“君子”是指的远古时代的尧、舜、汤、禹等传说中的“圣人”，是一种理想化了的神圣人物，“君子”指的是一种人格的理想形象，这些都是现实中不存在的，而荀子的“上”“君子”“圣人”等却指的是现实社会中实际存在的人物。因为荀子自己也说要“法后王”而不是“效先王”[②]。所以，荀子所指的就是国家的统治者——帝王君主。当然，我们也不能武断地说荀子是在为统治阶级说话，他的原意恐怕还在于为人们改造本性之恶指出可供直接参照和便于摹仿的对象罢了。如果从心理学角度我们说荀子这里已经指出了摹仿学习的重要性和社会风俗时尚形成的原因，或许不为过吧。

关于教化，荀子说是要通过“礼义”来使人们统一一致，且分清事物和社会的界限、层次，既能满足人们的欲求又能限制欲求的恶性发展等等：“礼义教化，是齐之也。”[③]“先王恶其乱也，故制礼义以分之，以养人之欲，给人之求，使欲必不穷乎物，物必

① 《荀子·君道》。

② 《荀子·非相》中有言曰：“圣王有百，吾孰法焉？曰：文久而息，节族久而绝，守法数之有司，极礼而褫。故曰：欲观圣王之迹，则于其粲然者矣，后王是也……舍后王而道上古，譬之是犹舍己之君而事人之君也。”

③ 《荀子·议兵》。

不屈于欲，两者相持而长，是礼之所起也。”① 还要用“礼乐”等来“管乎人心”②。通过“礼义”“礼乐”的教化以后，一般的人都可以改造天生的恶性而成为君子了：“今之人，化师法，积文学，道礼义者为君子。”③ 这里所指的“师法”“文学”都是指由君子圣人等所传授的“礼义”“礼乐”之类。

大凡谈论人的遗传素质与后天环境的关系问题，如果忽略人的自我主动实践这个重要的关节点，那么必然会陷入一个逻辑上的循环或自相矛盾。在西方，爱尔维修与卢梭等人的思想就正是如此：一方面说人是由环境造成的，另一方面又不得不承认环境又是由人来改造的。如果我们对荀子的观点稍加追究，就会看到荀子同样是遇到了这样的麻烦（只不过在先秦时代，人们的思辨水平尚处于很初级的阶段，当然也就不可能有人能够站出来追究荀子罢了）。“圣人”“君子”创造环境来教化人们，那么“圣人”“君子”又是怎么产生的呢？荀子说他们的本性也是恶的，他们也是通过化性起伪而形成的。这一点没有疑问。问题是荀子不承认人的自我主动性的作用，那也就是说“圣人”“君子”最先也应该是由前代的“圣人”“君子”的化性起伪作用而造成的。这样一直追问下去，荀子的矛盾就会暴露出来了，他就不得不修改他的“法后王”而不效先王的观点，而且不得不修改人的本性为恶的思想，至少是要承认人性有善有恶。当然，这样一来，他的整个理论大厦就会全盘坍塌了。

综观荀子的整个思想观点，说他完全没有注意到个人的作用也是不对的，他也有关于个人个体自我的论述，如在《性恶》篇

---

① 《荀子·礼论》。
② 《荀子·乐论》。
③ 《荀子·性恶》。

中他说："故小人可以为君子而不肯为君子，君子可以为小人而不肯为小人。小人、君子者，未尝不可以相为也；然而不相为者，可以而不可使也。"为君子还是为小人取决于个人自己，是"可以而不可使"的。但是，我们明显地可以看出荀子所说的人的自我是被动的，自己决定自己的人都是"小人"，荀子是不相信个人自己的，因为在同篇中他又说道："今人之性，故无礼义，故强学而求有之也；性不知礼义，故思虑而求知之也。然则生而已，则人无礼义，不知礼义。人无礼义则乱，不知礼义则悖。然则生而已，则悖乱在己。"当然，荀子即使相信人的自我的作用，也只是相信"君子"的自我而不相信一般人的自我[①]。

第三，化性起伪是一个逐渐积累的过程[②]。荀子认为"伪"本身就是一个积累和学习过程，他说："虑积焉，能习焉而后成谓之伪。"[③] 就算"圣人"也是靠"积伪"才能产生的。"积"在荀子看来有很大的意义，他说："今使涂（途）之人伏术为学，专心一志、思索孰（熟）察，加日县（悬）久，积善而不息，则通于神明，参于天地矣。故圣人者，人之所积而致也。"[④]"积"的过程也是对不同人的一种造就过程："可以为尧、舜，可以为桀、跖，可以为工匠，可以为农贾，在注错习俗之所积耳。"[⑤] 同时，荀子还强调应该注意从每时、每日中，从小事上去积累，即"积微"："积微，月不胜日，时不胜月，岁不胜时。凡人好敖（傲）慢小事，大事至然后兴之务之，如是则常不胜夫敦比于小事者矣。是何也？则小事之至也数，

---

① 《荀子・劝学》中有"故木受绳则直，金就砺则利，君子博学而日参乎己，则知明而行无过矣"。这里说明像君子这样的人是可以表现出自我主动性来的。

② 下面"性习论"一节还将涉及荀子的"积"论。

③ 《荀子・正名》。

④ 《荀子・性恶》。

⑤ 《荀子・荣辱》。

其县日也博，其为积也大。大事至也希，其县日也浅，其为积也小。故善日者王，善时者霸，补漏者危，大荒者亡。”[1]

（五）性伪之据

作为化性起伪理论的补充，荀子还振振有词地提出了人性之可以改造的依据。据燕国材教授对此的归纳，荀子为人之性恶分别提出了生物学、生理学和心理学上的数条论据，但没有一条是站得住脚的。荀子所提出的①生物学上的论据是：“直木不待隐栝而直者，其性直也。枸木必将待隐栝烝矫然后直者，以其性不直也。今人之性恶，必将待圣王之治，礼义之化，然后皆出于治，合于善也。”[2] ②生理学上的论据是：人有“生而有好利”“生而有疾恶”“生而有耳目之欲，有好声色”[3]等与生俱来的生理上的本能欲求。③心理学上的证据是：“夫薄愿厚，恶愿美，狭愿广，贫愿富，贱愿贵，苟无之中者，必求于外。故富而不愿财，贵而不愿势。苟有之中者必不及于外。”[4]有关内容请参见燕国材著《先秦心理学思想研究》第161～162页（湖南人民出版社1981年版），本章将不再详加论述。

荀子的人性学说较之孟子等人的人性论又有了发展，一是指出了人性的可以改变的特征，从而在人性的生性的基础上，整合进了人性的社会性，使人性的结构变得完整丰富，为人的发展开拓了广阔的前景；二是将人性放在了现实社会的背景中来考察，较之孟子等人的主观主义形而上学的争辩是有很大不同的。在孟子那里，人性是先验的不可捉摸的，而在荀子那里，人性却具有很强的现实性，因而人性的改造也成为了一个具有很强的可操作的事情。

---

① 《荀子·强国》。

②③④ 《荀子·性恶》。

第二节 其他心理学基本理论观点

先秦心理学思想的内容是相当丰富的，不仅在人性论方面而且在与人性论密切相关的诸如人贵论、形神论、性习论、情欲论、知行论等许多方面都为我们留下了丰厚的思想遗产，为先秦以后的心理学思想的发展奠定了原初性的理论基础。

一、人贵论

我国前辈心理学家潘菽先生在论西方近代心理学的时候指出了西方心理学的三个本质特点，其中之一是“人兽不分”以至“不能清楚地了解人的心理，模糊了人的实质”①。潘老之论，的论也。因为人兽不分的结果等于是取消了心理学，所以从事心理学研究的第一个前提就是要将人与动物与其他自然物区别开来，将“人”独立出来以肯定人的价值。潘老亦曾为此著写专文，主张将人与无生物、生物三界并置，称为“新三界”②。

最早的人贵论思想由《尚书·泰誓》提出：“惟天地，万物父母；惟人，万物之灵。”但明确提出“人贵”思想的是孔门弟子所著《孝经》，其中说：“天地之性（生）人为贵。”

先秦人贵论思想概括起来主要包括两个方面：一是“三才论”，讲天人（人与自然）的关系，对人的起源作了探索，并提出了“制天命而用之”的戡天思想。二是“万物之灵论”，将人与动物进行比较，说明人之为贵的理由。

---

① 潘菽：《潘菽心理学文选》“近代心理学剖析”一文，江苏教育出版社 1987 年版。

② 潘菽：《潘菽心理学文选》“论人的实质的自然方面新三界论”一文，江苏教育出版社 1987 年版。

三才论首见于《易·说卦传》:"是以立天之道，曰阴与阳；立地之道，曰柔与刚；立人之道，曰仁与义。兼三才而两之，故易六画而成卦。"将人与天、地并列，强调了人的地位，并从说话者的立场角度突出了人比天地高明的地方是只有人能"兼三才而两之"作成"卦"。而且与天地之道的"阴与阳、柔与刚"等属于物理的特征比较起来，人之道的"仁义"特征是属于心理的和精神的，这就说明人之所以高明于天地的原因所在。但是要承认这种对人的突出不是很明显的，这里更多的是表明人与天地自然的相互依赖关系。

三才论事实上应包括人的起源问题，因为要说明人为什么能与天地并列，就不得不说明人与天地各是怎么来的。我们不谈天地的来源，仅就与心理学关系密切的人的起源问题略作讨论。在先秦主要有两种人的起源论：一是自然起源论，一是物质起源论。前者如在《左传·成公十三年》中有："吾闻之，民（人）受天地之中以生。"《易传》则较系统地论述了天地生人以及人类社会的产生过程："天地絪缊，万物化生。""有天地，然后有万物；有万物，然后有男女；有男女，然后有夫妇；有夫妇，然后有父子；有父子，然后有君臣……"荀子也持天地生人观："天地者，生之本也。""天地合而万物生。"① 他还有一段为我们多处引用的话：

> "天职既立，天功既成，形具而神生。好恶喜怒哀乐臧焉，夫是之谓天情。耳目鼻口形，能各有接而不相能也，夫是之谓天官。心居中虚，以治五官，夫是之谓天君。"②

这就是说人的形体和心理都是大自然的职能和功劳。《易传》着眼于人的社会的发生过程，可称之为社会人类学的自然起源论，而

① 《荀子·礼论》。
② 《荀子·天论》。

荀子着眼于人的心理的发生过程，可称之为心理人类学的自然起源论。但是不论哪种角度的看法都表明了一点：人对自然环境的依赖，离开了自然环境，人类社会就不存在，人的心理也不存在。

第二是物质起源论。物质，在先秦主要指“气”，所以物质起源论也可以称为气起源论，是对天地自然起源论的深化。如《管子·内业》中有：“凡人之生也，天出其精，地出其形，合此以为人。”“精”指精气，是一种精细微小的物质；“形”指形气，是一种粗糙的物质。后来庄子、《礼记》、《黄帝内经》等都坚持了物质之气生人的观点；尤其是《黄帝内经》不但强调了人为“天地之气”生成，而且以此为人之为贵的一个理由：“天复地载，万物悉备，莫贵于人，人以天地之气生，四时之法成。”① 起源论充分地说明了人对自然环境的依赖关系，但人贵的思想并不显著。

真正明确阐述人贵于天地的思想的是荀子，他提出“制天命而用之”的戡天口号，唱出了人与自然抗争的最强音：

> “天行有常，不为尧存，不为桀亡。”②
>
> “大天而思之，孰与物畜而制之！从天而颂之，孰与制天命而用之！望时而待之孰与应时而使之！因物而多之，孰与骋能而化之！思物而物之，孰与理物而勿失之也！愿于物之所以生，孰与有物之所以成！”③

荀子强调人须明于“天人之分”，倡扬了人的主动性与独立性，主张掌握和利用自然规律从而战胜自然，使自然为人服务。这与英国16世纪的思想家培根所提倡的“知识就是力量。人须借助于自然力而征服自然”的思想何其相似乃尔。

① 《黄帝内经·素问·宝命全形论》。
② 《荀子·天论》。
③ 《荀子·天论》。

先秦人贵论第二方面表现在比较人与动物时提出了“人是万物之灵”的思想。如果说三才论从人的起源于自然并能战胜自然方面说明了人之为贵的理由，那么万物之灵论则从人的心理和精神远比动物优越方面说明了人之为贵的理由。人为万物之灵，不仅仅是因为人的形貌生理与万物有别，如同荀子所说的人“非特二足而无毛也”，甚至在许多方面还不及动物如“力不若牛，走不若马”，但人却能利用万物，役使万物，凌驾于万物之上，使“牛马为用”，甚至以之为食：“啜其羹，食其胾”，原因就在于人有智慧[①]。那么与动物比较，人的智慧表现在哪里呢？仍然还是荀子的论述最为完备、最符合人的智慧发展的规律，说：

> “人之所以为人者，何已也？曰：以其有辨也。”[②]
>
> “水火有气而无生，草木有生而无知，禽兽有知而无义；人有气、有生、有知、亦且有义。故最为天下贵也。力不若牛，走不若马，而牛马为用，何也？曰：人能群，彼不能群也。人何以能群？曰：分。分何以能行？曰：义。”[③]

荀子的这段话划分了生物进化的几个阶段，与古希腊亚里斯多德的思想颇相近似，且较之亚氏在系统性与科学性等方面均有过之而无不及。亚氏的思想可称之为“灵魂阶梯说”，荀子的思想则可称之为“心理阶梯说”。

在这两段话中，“辨”、“分”、“义”三字有相同涵义，有区分、分类、裁断等意，均指一种认识事物的能力。尤其“义”字颇可

---

① 如战国时代军事家孙膑的后代季彦就曾引述过《孝经》中“天地之性人为贵”一语，并说：“贵有知（智）也。”

② 《荀子·非相》。

③ 参见杨鑫辉著：《中国心理学史研究》，江西教育出版社1990年版，第46～48页。

研究，杨倞注曰："言分义相须也。义，谓裁断也。"[1]杨注可能来自《国语·周语下》（其中说："义，所以制断事宜也。"）这样解释虽然合理，但不完全，且不够深入。《说文解字》列"义"字入"我"部，曰："义，己之威仪也，从我羊。""义"字，古文写做"義"；又董仲舒《春秋繁露·仁义法》有："义之为言，我也。"又据段玉裁的考证，古之"义"字，读音应为"我"[2]。所以"义"字从形、义、音几方面看均与人的自我有很大的关系，也就是说"义"字应指的是一种人的自我意识的觉醒。由此观之，荀子的这两段话虽然以分辨能力作为人与动物的本质区别是错误的，但是却找到了人的心理与认识能力发展的一个重要方面。从逻辑上看，人的认识事物的顺序首先是从分辨开始的；从人的认识发生发展阶段上看，首先是从自我意识的出现开始的。这一点已为心理学家通过大量的实证研究予以证实。如皮亚杰的认识发生理论就认为，在儿童智慧发展的第一个阶段——感知运动阶段，儿童的智慧发展所取得的一个关键性成果——皮亚杰称之为"哥伦布式的伟大成就"——就是能将自己和外界客观事物以及在客观事物之间进行区分，认识到自我的存在，认识到客观事物的永存性，并能初步建立起主、客体之间以及客体之间的相互关系，从而为未来的守恒性认识、因果性认识等打下基础。马克思的人类意识发生发展研究也认为，从动物的心理到人的意识，经历了从"种族本能"到"畜群意识"到"自我意识"这么一个发展过程，其中，最关键的因素就是自我意识，自我意识的出现才将人真正与动物分开[3]。德国人类学家马克斯·舍勒也认为在人类认识发展阶梯

① 《荀子简释》，第109页。

② 参见《说文解字注》"义"字条下之有关内容。

③ 参见《马克思恩格斯全集》第42卷，人民出版社1979年版，第96页、第170页。

上，自我意识是人与动物的分水岭[①]。由此可知，早在先秦时期的荀子就有如此认识是非常了不起的。遗憾的是荀子对人的自我主动意识却强调不够，甚至有所贬抑[②]。而且在先秦的荀子等人的思想中，“义”概念的含义也不仅仅指人的自我意识，还被引申为一种道德的意识和规范，与“仁”、“礼”、“智”、“利”、“欲”、“性”等等概念相对应，相结合，建构起整个中国先秦思想的庞大体系。

二、形神论

形神论就是身心关系论，这也是心理学要解决的一个重要问题。在西方心理学史上，从柏拉图开始，身心关系问题一直困扰着所有的心理学者，直至今天也没有给出一个完满的答案。

形，指人的身体，即生理结构；神，指人的心理、意识和精神。

墨家经典著作《墨子·经上》中说：“生，刑与知处也。”生，指生命。刑，通形，指身体形貌。知，指感知、认识，即心理过程。本句说人的生命是由人的形体与心理相结合的结果。《经说上》中对上面的话解释说：“说生，楹之，生商不可必也。”楹，通盈，充满之意。（《经上》云：“盈，莫不有也。”）商，《说文》：“从外知内也”；因而该字在该句中可引申为指一种知觉和推理判断的认知过程。必，分离。本句意为饱满的生命存在总是与人的心理过程紧密联系不可分离的[③]。这进一步说明了生理与心理共同构成生命事实的道理。墨家的形神论是一种二元论的观点，因

---

① 参见李伯杰译：《人在宇宙中的地位》，贵州人民出版社1989年版，第35～36页。

② 参见本章第一节中的有关论述。

③ 关于此句，各家断句、解说均不相同（参见吴毓江撰，孙启治点校，中华书局1993年版《墨子校注》；及张纯一编著，成都古籍书店1988年版《墨子集解》；以及高觉敷等编《中国心理学史》第96页），但有一点是一致的：即都认为本句是说人的形体与知觉不可分离才会有生命的存在。

为这里只是谈到了人的生理结构与心理过程的共存性，但没有说清楚两者发生的先后，也没有说清楚两者之间的决定与被决定的关系。

早期儒家关于形神问题的论述不多，只在《论语·学而》中有曾子的“吾日三省吾身”之说。这里的“身”作为“省”的对象，指的是人的道德心理、价值取向与道德行为之间的关系，应不包括生理上的身体，即是说这里只论到了“神”而没有论到“形”。在孔门弟子所著的《孝经》一书中有“身体发肤，受之父母，不敢毁伤”的观点。身体是父母的遗体，是父母人格精神的标征。这样看来，心理当是寄寓于身体之中的。但是，父母是先遗给了身体还是先馈赠了人格，《孝经》中却没有反映出来。因此我们同样可以把早期儒家的形神观看作是二元论的。稍微较之墨家形神观进步的是：这里谈到了心理寄寓于身体的每一个部位，甚至头发和肌肤。这对后来的范缜说“心有方”和《关尹子》中说“心无时无方”的思想或许有过一定的启发作用。潘菽先生在论述身心问题的时候，通过大量的论证证明心理不仅仅是大脑的机能，而是整个身体的机能[①]。这个现代科学的论断竟与《孝经》所说有着某种程度的相似性。于此亦可见出中国古代心理学思想的可贵之处。

道家老子的形神观是一种朴素唯物主义的身心理论。老子说：“载营魄抱一，能无离乎？”[②]“营魄”，指魂魄（河上公注曰：“营魄，魂魄也。”魏源《老子本义》云：“营，读为魂。”魂，身体、形体；魄，精神、灵魂）；“一”，在老子的思想中既可是形而上的“道”，又可是形而下的“气”；“抱一”，就是指坚守住“一”，这里所说的是一种清心寡淡没有欲望的状态。总之，老子这里说的

① 参见《潘菽心理学文选》“所谓身心问题”一文。

② 《老子》第十章。



老子像

就是身体、形体与精神、灵魂的不可分离。老子又有语曰："吾所以有大患者，为吾有身；及吾无身，吾有何患？"①"患"（精神和心理状态）总是与"身"（形体与生理）相联系的，"身"在则"患"在，"身"不在则"患"亦不在。这里仍然没有说明"身"先还是"患"先，但"患"由"身"决定（即心理活动对身体机能的依赖性）这个意思却是很明确的，所以老子的观点虽仍不免有二元论之嫌，但却是唯物论的。

道家庄子从一种原始的生物进化观出发阐述了形神关系，较之老子的思想又要进步和深刻。如，庄子曰："泰初有无，无有无名。一之所起，有一而未形。物得以生谓之德；未形者有分，且然无间谓之命；留动而生物，物成生理谓之形；形体保神，各有仪则谓之性。"②本句意思是说世界开初时候是一片浑沌的无法命名的状态，后来产生了"一"，但还不具有形状，后来又才产生了物，叫做"德"；没有形但却可以分化的东西在还没有明确分化的时候，叫做"命"；又后来，发生了分化，有些是能活动的有些是不能活动的，这就已经生成了物，在物之中又有些是具有生理结构的有机体，那种生理结构就叫做"形"；形体之中保存有"神"，形体和神各有各的运行规律，这就叫做"性"。当然这种生物进化观还是相当粗糙的，但是这里却已经明确地说出了先有形体后有精神的意思，是一种唯物一元论的形神论理论，这个思想为后来荀子所继承。庄子的形神观中还有一点是值得引起我们注意的，就是庄子认为形体和精神两者是可以相随变化的。庄子说："其形化，其心与之然。"③这里明确用了"心"这个观念来表达心理活动，在

① 《老子》第十三章。

② 《庄子·天地》。

③ 《庄子·齐物论》。

有先秦一代的诸子思想中还是比较少见的。形神相随变化的观点是符合现代心理学所揭示的规律的，现代心理学认为人的不同年龄阶段的生理表现是不相同的，心理也会随着年龄和身体形貌的改变发育而发展变化。

先秦《管子》中的形神观比较复杂，其中既有二元论的思想，又有一元论的思想。如，《内业》篇中说："凡人之生也，天出其精，地出其形，合此以为人。"这里的精气和形气虽然都是指的物质，但是形气是形成生理结构的基础，精神和意识是由精气酝酿和变化而来的。这里所表现出来的形神观是二元论的。而在《水地》篇中所表现出形神观的则是一元论的，如："人，水也。男女精气合，而水流形。三月如咀。咀者何？曰五味。五味者何？曰五藏。酸主脾，咸主肺，辛主肾，苦主肝，甘主心，五藏已具，而后生肉。脾生隔，肺生骨，肾生脑，肝生革，心生肉。五肉已具，而后发为九窍。脾发为鼻，肝发为目，肾发为耳，肺发为窍。五月而成，十月而生。生而目视耳听心虑。目之所以视，非特山陵之见也，察于荒忽。耳之所听，非特雷鼓之闻也，察于淑湫。心之所虑，非特知之于粗也，察于微眇。故修要之精，是以水集于玉，而九德出焉；凝蹇而为人，而九窍五虑出焉。"这一段说明人的心理功能是依赖于生理构造的形成和成熟的，先要有脾、肺、肾、肝、心这些内部的藏（脏）器和目、耳、心这些外部的窍器等各种生理器官的形成、成熟，而后才会有尝五味和视、听、虑等等的心理功能表现出来。这个思想影响到后来汉代的《淮南子》在几乎相同地对人的身体的生理和心理机能的形成和成熟过程叙述之后，乃明确地提出了"形备而性命成，性命成而好憎生矣"的较为科学的形神论思想。

中国先秦形神论的最为科学的论断最先仍然是由荀子提出来的，就是前文我们已经引述了的"形具而神生"的那段话。值得

注意的是荀子在提出“形具而神生”的论断的时候，是将人的各种生理器官和心理功能与宇宙自然（天）的秩序安排和自然规律以及人类社会的各种职能分配关系相对应的（清代戴震继承了荀子的思想，也是将人的生理器官、认识活动与自然规律和社会职能相对应而提出其认识论上的“君臣观”的）。这种对应反映了自中国先秦就已经发育成熟的“天人合一”思想，这种思想是把人的个体作为一个“小宇宙”和“小社会”来看待的。这种思想影响到中国思想文化和社会生活的各个方面。当代中国有人提出了心理学的全息理论，恐怕也是与这种自先秦就传承至今的“天人合一”的思想密不可分的。

三、性习论

性习论即现代心理学中所谓的遗传与环境的关系问题，也是心理学中一个重要而长期争论的问题。我们在第一节谈人性论的问题时对此已多有涉及，但人性论是所有心理学问题的一个总范畴，而且只是重在谈“性”，性习论作为人性论下的一个次级范畴则须重在谈“习”，所以，在这里我们主要谈谈先秦关于“习”的各种理论观点。

据传商代伊尹在告诫初继王位的太甲时，说了一句话：“习与性成。”[①] 意思是说人的习惯与人的本性总是同步发展变化的。而孔子亦曾说过一句与“性相近也，习相远也”相似的话：“少成若天性，习惯成自然。”[②] 较之伊尹的话就个人的本性与习惯关系讲得更加明确，是说人小时候如果说还只有自然天性的话，那么随着年龄的增长所养成的习惯也会被整合进人的天性之中去成为天

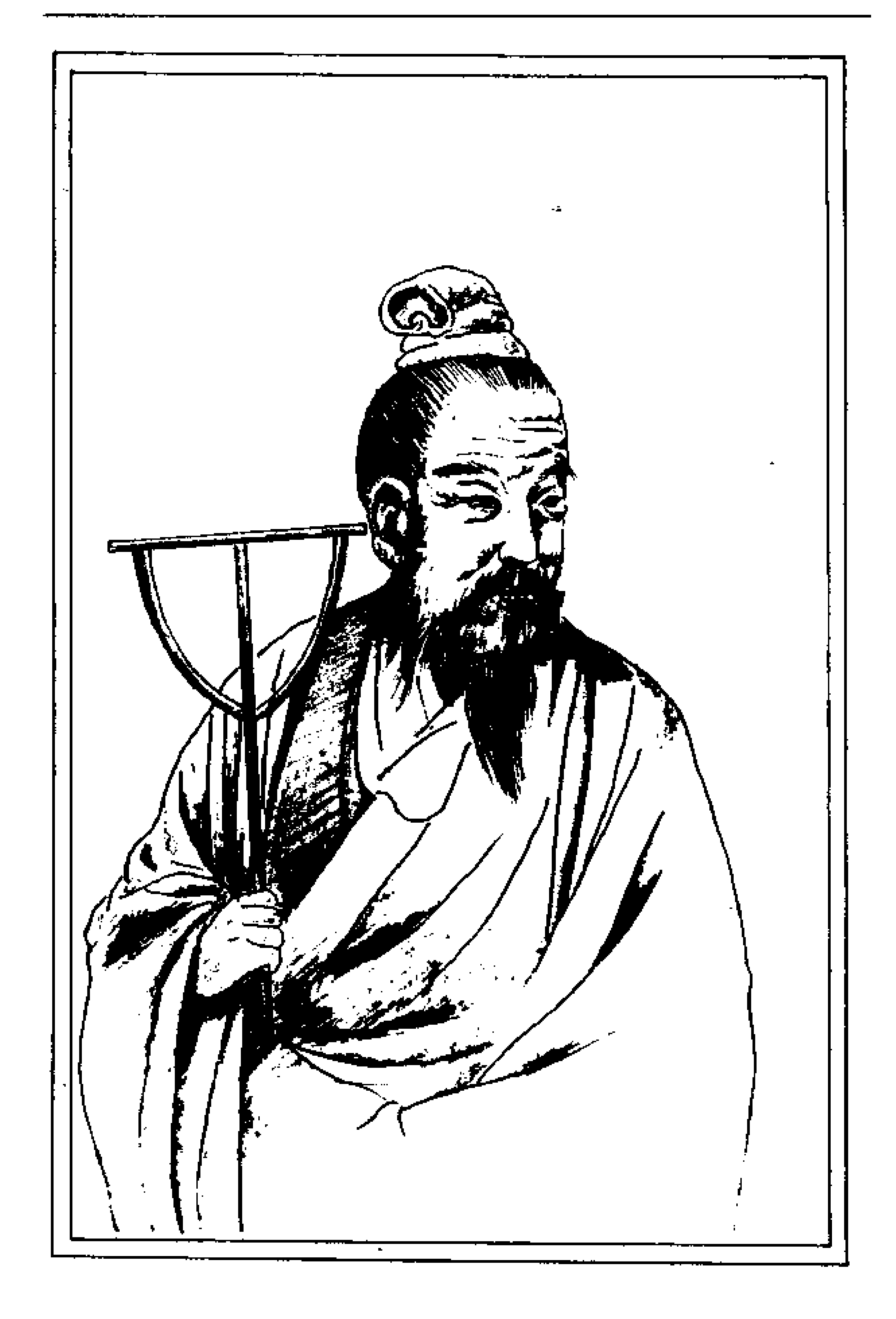
① 《古文尚书·太甲》。

② 《孔子家语》。

性的一部分。这两句都是颇为深刻、很有道理的话，如果用现代心理学的术语说就是人在后天所获得的行为模式（习惯）与先天遗传来的遗传图式（本性）之间是可以相互影响、互为因果的。一方面人的行为习惯是在先天遗传图式的基础上通过不断地与外界客观刺激进行同化和顺应交流的过程形成新的图式，不断地丰富经验，强化行为程序的，另一方面已经形成了的图式、经验和行为程序又会反过来对新的同化和顺应过程起着制约作用。大而言之，一个国家和社会的风俗习惯是由每个个人的行为习惯所集合而成的，尤其是社会和国家的整体价值取向与统治者个人的行为习惯有着莫大的关系，有的影响甚至长达千年。由此可见伊尹和孔子的话都说得是非常慎重、意味深长的。或许也正因为“习”与“性”之间存在的这个辩证关系，所以先秦思想家们在谈到习染的问题时都非常慎重、反复强调。

在先秦的两大显学中，与孔子儒家学说分庭抗理的墨家学派在对待性习关系上与儒家学派的意见是一致的，都强调了“习”对培养“性”的重要性。墨子的看法是人性就如同纯色的素丝一样的：“染于黄则黄，染于苍则苍，所入者变，其色亦变。五入必而已则为五色矣。故染不可不慎也。”接着墨子又列举了尧、舜、汤、武（王）四个贤良的君王与（夏）桀、（殷）纣、（周）厉（王）和幽（王）四个暴戾无道的君王各因其所受到的环境熏染之“当”与“不当”而发展成为不同的性格特征：有的美好，遂成就了立身立国的伟业，“功名蔽天地”，乃“天下之仁义显人”；有的恶劣，以致“国残身死，为天下戮”，乃“天下不义辱人”[①]。在墨子的思想中至少有两点是值得注意的：第一，墨子所谓的“染”即指的是主体的人对周围环境的同化与顺应过程，其中既有主体被环境改

① 《墨子·所染》。



墨子像

造的过程，如“染于黄则黄，染于苍则苍”，也有主体选择环境的过程，如尧舜汤武与桀纣厉幽对许由、皋陶、伊尹、太公、干辛、崇侯、公长父和傅公夷等人的亲近；第二，国家社会的发展与作为国家社会的主导者和统治者的个体的发展是密切相关的，因而，谈个体的个性性格发展不能离开群体的整体价值取向，这一点可以说是心理发展的系统观思想的反映。由此两个层面来看“染”的问题，当然“染”的意义就显得非常重要了，而“染”之“当”与“不当”就成为一个不得不引人重视的严肃而关键的问题，所以是“不可不慎”。《礼记·学记》中也有“择师不可不慎”的说法，与墨子的“染不可不慎”是一脉相承的，都对后代的学校教育和社会教育及其思想发展产生了重要而深刻的影响。

先秦对性习问题论述得较多的另一位思想家是荀子，他提出了改（塑）造人性的“积伪”学说。关于“伪”，前面已谈得很多，这里就不再赘言。荀子的“积”论集中表述于下面的两段话中：

> “积土成山，风雨兴焉；积水成渊，蛟龙生焉；积善成德，而神明自得，圣心备焉。故不积跬步，无以至千里；不积小流，无以成江海。骐骥一跃，不能十步；驽马十驾，功在不舍。”①
>
> “故积土而为山，积水而为海，旦暮积谓之岁，至高谓之天，至下谓之地，宇中六指谓之极，涂之人百姓积善而全尽谓之圣人。彼求之而后得，为之而后成，积之而后高，尽之而后圣。故圣人也者，人之所积也。……居楚而楚，居越而越，居夏而夏。是非天性也，积靡使然也。”②

荀子的说法表明人性的塑造是一个渐进的过程，是一步一步

① 《荀子·劝学》。
② 《荀子·儒效》。

分阶段地进行的，而每一步的所积都是细微的，人的个性的养成并非一蹴而就。令人惊叹的是荀子这里竟运用了数量方法来描述人性的发展过程，简直与德国18世纪的思想家莱布尼兹的微积分思想相接近。荀子的这段话中还喻示了人的个性发展中的反复性与曲折性。中国古谚中有“十年树木，百年树人”的说法，与此是相一致的。这些都表明了人的心理发展中所具有的隐微性和不可控性。

墨子的“染”论和荀子的“积”论为后代的思想家如汉代的王充、明代的李贽等人所接受并作了进一步的发展、深化，从而形成了中国古代心理学思想史上特有的“渐染论”理论范畴。

四、情欲论

情与欲，在现代心理学中分属于两个范畴，情指情绪、情感，属于心理过程范畴，欲指欲望、需要、动机等，属于个性心理范畴①。但在中国古代心理学思想史上，这两者的联系是相当紧密的，几乎不能将它们分开。

情欲两字的合符心理学的涵义大概首见于《国语・晋语》中，曰：“畜其子又从其欲，子思报父之耻而信其欲……彼得其情以厚其欲。”讲的是如果放纵情欲则必然败国的道理，说明情感欲望对人的行为的影响作用。

从个体发生的角度看，欲望、需要和动机应当先于情绪、情感而出现。在中国心理学思想史上也是先有对“欲”的论述，情、欲两者的结合而成为情欲论范畴是后来的事，这是符合逻辑的。“欲”字最早出现于《尚书》中，后来有《诗经》、《礼记》、《左传》、《论语》、《孟子》等等都有对该字含义的许多阐释与发展。总

① 我国心理学家潘菽提出心理过程的“二分法”，将心理过程划分为认识过程和意向过程两个范畴，那么情与欲两者都应属于意向过程范畴。

起来看，第一、“欲”字的含义有三个方面：(1) 作动词，表示“想”、“想要”、“要求”的意思；(2)“欲望”的意思，与我们现代心理学中所使用的动机性欲望一词的意义相当，其中又有两方面，一是指对外在物质的占有欲望，这可以说是由于外物的诱因作用，一是指人内在的生理和心理要求（如性欲、表现欲等），这可以说是由于内在的需要作用；(3) 指兴趣、爱好等意思①。上述后两方面的含义都与心理学密切相关。第二、中国先秦“欲”概念含义的发展的逻辑脉路是沿着从外向的物欲要求向内在的精神要求发展的，只有内外两者的结合才会表现出人的感情来，欲与情两者才结合在一起成为一个概念。如在《孟子·万章上》中说舜虽拥有了各种物质条件但仍然不能满足，仍然有忧（情感），只有在“孝顺父母之情”得以满足之后方才无忧：“人悦之、好色、富贵，无足以解忧者，惟顺于父母，可以解忧。”而进一步阐明情、欲两者关系的是《荀子》，在《正名》篇中说：“欲者，情之应也。”至此，情欲已初步成为表达人的内心意向的一个整合的概念了，但两者的区别仍然存在，欲是意向的内在结构，情是意向的外在表现。直至宋明理学家的心理学思想中将性、心、情、理、欲几者统合在一起，情欲论的理论范畴方才完全确立下来。

先秦情欲论对心理学思想的主要贡献表现在两个方面：一是对情感的分类，可称之为先秦的情感类型学，其中最有价值的是情二端论，与现代心理学中情感类型研究的成果相吻合；二是提出了“欲”的层次理论，并在欲望过度则伤身害道乱世的基本思想之指导下提出了各种控制情感和欲望的学说，如无欲说、去欲

① 参见李庆著：《中国文化中人的观念》第三章第一节，学林出版社 1996 年版；张立文著：《中国哲学范畴发展史》（人道篇）第八章第一节，中国人民大学出版社 1995 年版。

说、寡欲说、节欲说等，可称为先秦的情欲控制论[①]。

情感类型一直是现代心理学研究的基本主题之一，但现代心理学的研究却显得颇为纷繁杂陈，对情感的归类很不统一，少者三种，多者达十七八种。这当然与情感的表现形式变化多端有关，但是不统一的分类却也给情感的深入研究带来了诸多不便。而中国先秦的情感类型学说反而显得更为合理，对我们现在的研究亦颇具启迪意义。中国先秦时代关于情感的类型的说法也较多，主要有“四情说”、“六情说”和“七情说”，其中又以“六情说”为代表，最具合理性。如，“四情说”见于《中庸》，分情感为“喜、怒、哀、乐”四种，而《管子》上则有“忧、思、喜、怒”和“喜、怒、忧、患”四情的说法；“六情说”由荀子所倡导，《荀子》一书的《天论》、《正名》等篇都将情感列为“好、恶、喜、怒、哀、乐”六种；“七情说”则是《礼记》和《黄帝内经》的主张，《礼记》视“喜、怒、哀、惧、爱、恶、欲”为七情，而在《黄帝内经》中则把七情归为“喜、怒、忧、思、悲、恐、惊”。“四情说”并不完整，“七情说”中的“欲”和“思”是不能纳入情感的形式之中的，所以“六情说”是最为合理的。

在先秦最早对“情”作出理论界定的是荀子，他说：“性之好恶喜怒哀乐谓之情。”[②]荀子这句话颇可分析，第一，他将“情”与“性”联系在一起，说明了先秦时人们已经认识到情感只是心理的本质特征（人性）的一种反映，这反过来也证明了将情欲论作为人性论的一种逻辑上的展开是合理的。第二，荀子所说的六种情感都是互为对立的，说明了情感的两极性，这个思想上承《左

① 以下内容均参见杨鑫辉著：《中国心理学史研究》，江西高校出版社1990年版，第59～61页。

② 《荀子·正名》。

传》和商鞅而下启韩非。《左传》中说："喜生于好，怒生于恶……好物乐也，恶物哀也。"《商君书·金类法》云："人情有好恶，故民可治也。"《韩非子·八经》曰："凡治天下必因人情。人情有好恶，故赏罚可用。"如此种种，都是将情感的根本形式划分为好与恶两个对立的方面。第三，六情说以"好"、"恶"两者作为最根本的情感形式，其余各情都是由这两者所生发出来的，这里又充分表明先秦学者已认识到了人的情感具有向对立极的过度渐变特征。情感具有两极性与过度性的特征是现代心理学中的重要发现之一，而在我国先秦的思想家们就已经认识到了这一点，虽然只是一种感性的现象的观察的结果，但已经是非常了不起的了。潘菽先生把先秦情欲论以"好""恶"作为情感的根本形式，由此生发各种感情（即其余的情感只是好恶的变式）的这个思想称为"情二端论"。杨鑫辉教授又将"情二端论"与科学心理学的创始人W·冯特的"情感三维度说"进行了比较，认为两者之间"颇有相似之处"[1]，说明"情二端论"是确切而符合科学的。

先秦时期除了在情感类型上的情二端论之外，对人的欲望（需要）类型也有一些初步的认识，如孟子、庄子和《管子》都有"欲"的类型说。《孟子·万章上》有："天下之士悦之，人之所欲也"，"好色，人之所欲"，"富，人之所欲"，"贵，人之所欲"，明确地提出了人的四种欲望类型：受人喜爱、好色、财富、尊贵。《庄子·至乐》云："夫天下之所尊者，富贵寿善也；所乐者，身安、厚味、美服、好色、音声也；所下者，贫贱夭恶也；所苦者，身不得安逸，口不得厚味，形不得美服，目不得好色，耳不得音声。"庄子的论述则包括了富贵寿善、身

① 参见潘菽著：《心理学简札》（下册），人民教育出版社1984年版，第392～393页；杨鑫辉著：《中国心理学史研究》，江西高校出版社1990年版，第48～49页；杨鑫辉著：《中国心理学思想史》，江西教育出版社1994年版，第161～162页。

安厚味美服好色音声许多方面，既有生理方面的也有社会方面的，既有物质方面的也有精神方面的。《管子·牧民》中有一句脍炙人口的话："仓廪实则知礼义，衣食足则知荣辱。"这里把人的欲望分为了对"仓廪""衣食"的物质需要和对"礼义""荣辱"的精神需要，更为可贵的是这里还谈到了物质需要是精神需要的基础，精神需要是在物质需要的满足之后才产生的。《管子》接着进一步地详细阐述了人的欲望的层次问题，同篇中说："政之所兴，在顺民心；政之所废，在逆民心。民恶忧劳，我佚乐之；民恶贫贱，我富贵之；民恶危坠，我存安之；民恶灭绝，我生育之。能佚乐之，则民为之忧劳；能富贵之，则民为之贫贱；能存安之，则民为之危坠；能生育之，则民为之灭绝。"杨鑫辉教授认为"这里从好（欲）与恶两个侧面来划分人的欲求，共得出四对相反相成的欲，并且具有层序的意味。它们依次为：生育欲求（与灭绝相对），即种族繁衍的需要；存安欲求（与危坠相对），即个体安全的需要；富贵欲求（与贫贱相对），即物质享受的需要；佚乐欲求（与忧劳相对），即精神享受的需要。而且两两相对应的欲恶关系，能够互相转化，含有辩证法思想。从现代心理学的需要理论去评价，人们也不能不为《管子》这种精辟的理论见解所叹服"[①]。杨教授并以此与H·马斯洛的需要层次理论进行了比较，认为"从历史的角度考察，中国古代有关欲求分类与层次的思想，并不比马斯洛的需要层次论逊色"[②]。

先秦诸子对人的欲望（需要）的基本态度是承认其存在的合理性，如孟子所谓"可欲之谓善"[③]。但另一方面，他们都认为欲望过度则是不行的。老子说："见素抱朴，少私寡欲。"[④] 从心理学

---

① 杨鑫辉著：《中国心理学思想史》，江西教育出版社 1994 年版，第 164 页。

② 杨鑫辉著：《中国心理学史研究》，江西高校出版社 1990 年版，第 69 页。

③ 《孟子·尽心下》。

④ 《老子》第十九章。

的角度将欲与人的私心联系起来，故而是不宜过多的。他甚至说："祸莫大于不知足，咎莫大于欲得。"①孔子从道德修养的角度认为人有欲望是正常的，但要是合乎道德规范的欲望，超越道德规范的欲望则是要不得的："富与贵，是人之所欲也，不得其道得之，不处也。"② 这是主张人要做到不贪（"欲而不贪"③），与日常熟语中所谓的"君子爱财，取之有道"是同一个意思。墨子则认为"欲恶伤身损寿"④，是取生理的生长发育和长寿保健的角度。荀子从社会伦理规范的角度也认为欲之过多会造成社会的混乱："人生而有欲。欲而不得，不能无求；求而无度量分界，则不能不争；争则乱，乱则穷。"⑤ 鉴于此，控制欲望的发展就成为必要的了。因此诸子各尽其所能，提出了各种制欲理论。

（一）无欲说或无情说

这主要是老子、庄子一派的观点。老子的基本思想是主张天道自然无为，由此而主张人的无欲、知足常乐。他说："祸莫大于不知足，咎莫大于欲得。故知足之足，常足矣。"⑥ 又言："无欲以静，天下将自定。"⑦ 老子所谓无欲、不欲，并不是说要人完全没有欲望，而是说人应当常常有一种满足感，不要有基本需求以外的其他的欲望，即做到"甘其食、美其服、安其居、乐其俗"那样的"小国寡民"。为什么要知足呢？老子从正反两个方面回答道："甚爱必大费，多藏必厚亡；知足不辱，知止不殆，可以长久。"⑧

① 《老子》第四十六章。
② 《论语·里仁》。
③ 《论语·尧曰》。
④ 《墨子·经说下》。
⑤ 《荀子·礼论》。
⑥ 《老子》第四十六章。
⑦⑧ 《老子》第三十七章。

庄子跟老子的思想大同小异，都主张无欲说。庄子说无欲的理由是：一、"其耆欲深者，其天机浅"[①]；二、情欲两者都是伤性害德、有损于身体的："恶欲喜怒哀乐六者累德也。"[②]"欲恶之孽为性萑苇蒹葭，始萌以扶吾形，寻擢吾性。"[③] 庄子主要是讲无情，主张"有人之形，无人之情"，认为情感是伤人害德的："吾所谓无情者，言人之不以好恶内伤其身，常因自然而不益生也。"[④]"悲乐者德之邪，喜怒者道之过，好恶者德之失。"[⑤] 庄子主张不为外物所动而沉溺于情欲之中，以致丧己于物，有物无己[⑥]。

（二）去欲说或去情说

为墨家所主张。墨家学派是一个近似于古希腊的"犬儒学派"的宗教色彩颇浓的以苦行为标尚的群体组织，主张取消情欲。墨子尝云："必去六辟，嘿则思，言则诲，动则事，使者三代御，必为圣人。必去喜、去怒、去乐、去悲、去爱，而用仁义。"[⑦]"且夫仁者之为天下度也，非为其目之所美，耳之所乐，口之所甘，身体之所安，以此亏夺民衣食之财，仁者弗为也。"[⑧] 墨子的思想也并不否定情欲的合理性，而他之所以主张苦欲去情，是因为倡兴天下大利。他也知道："民有三患：饥者不得食，寒者不得衣，劳者不得息。"[⑨]因此在他看来，作为仁者、圣人就应当只有满足自己的基本生活需要而把利益尽可能地让与天下那些有"巨患"者。这是墨子的为天下先的忧患意识的表现，诚如宋代范仲淹所谓"先

① 《庄子·大宗师》。
② 《庄子·庚桑楚》。
③ 《庄子·则阳》。
④ 《庄子·德充符》。
⑤ 《庄子·刻意》。
⑥ 参见《庄子》之《山木》、《知北游》、《缮性》、《徐无鬼》诸篇。
⑦ 《墨子·贵义》。
⑧⑨ 《墨子·非乐》。

天下之忧而忧，后天下之乐而乐”的伟大胸怀。

（三）寡欲说

先有宋尹学派的宋研，后有儒家的孟子，都主张寡欲说。宋研的著作现已不传，其寡欲思想散见于《庄子》和《荀子》两书。《庄子·天下》谓宋研“以禁攻寝兵为外，以情欲寡浅为内”。《荀子·正论》中载：“子宋子曰：人之情欲寡，而皆以己之情为欲多，是过也。”接着荀子评论道：“故率其群徒，辨其谈说，明其譬称，将使人知情之欲寡也。”这里宋研的意思是说人的本性中情欲就应该是寡淡的，而人们以情为欲多是错误的。孟子曾经受到宋尹学派思想的影响，又结合了孔子“欲而不贪”的观点，提出了其寡欲的主张。孟子曰：“养心莫善于寡欲：其为人也寡欲，虽有不存焉者寡矣；其为人也多欲，虽有存焉者寡矣。”[①] 孟子将人的欲望与存心养性相关联，说这中间有一种辩证关系：欲望寡淡，存养的就多，欲望过多，存养的就少。因而寡欲才是存心养性之道，是修养德性的基础。当然孟子也是不反对欲望的合理性的，只不过他认为当欲望与仁义发生冲突的时候应取仁义而抛弃情欲。他曾说：“鱼，我所欲也；熊掌，亦我所欲也；二者不可兼得，舍鱼而取熊掌者也。生亦我所欲也，义亦我所欲也；二者不可得兼，舍生而取义者也。”[②] 对于情感，孟子主张“不动心”[③]，君子在遭受“横逆”时，应无忧无患，努力“自反”[④]。

（四）节导说

儒家荀子的情欲观与孟子不同，他的主张是在承认情欲（因为情欲是“不可尽”“不可去”的）的基础上可以节制或引导情欲

---

① 《孟子·尽心下》。

② 《孟子·告子上》。

③ 《孟子·公孙丑》中孟子自谓云：“我四十不动心。”

④ 参见《孟子·离娄》。

（“进则近尽，退则节求。”即能够满足就满足，满足不了就要节制，而求得一种近似的满足也就可以了）。他说：“凡语治而待去欲者，无以道欲而困于有欲者也。凡语治而待寡欲者，无以节欲而困于多欲者也。”[1] 荀子从整个社会物质积累与分配的角度来看每个个人的欲望的满足情况，主张物、欲“两者相持而长”，“使欲必不穷乎物，物必不屈于欲”[2]。荀子看到了社会中物、欲两者的矛盾，因而想通过节导的方式来达成两者的平衡，而用来节导情欲的东西就是礼义和道德。他为了推售其主张，简直可以说已达到了不遗余力的地步：一方面是恐吓，一方面是劝说，一方面又是褒贬有别。且看他所说：“故人苟生之为见，若者必死；苟利之为见，若者必害；苟怠惰偷懦之为安，若者必危；苟情悦之为乐，若者必灭。故人一之于礼义，则两得之矣；一之于情性，则两丧之矣。”[3]“君子乐得其道，小人乐得其欲。以道制欲则乐而不乱；以欲忘道，则惑而不乐。”[4] 对于与欲望密切相关的情感，荀子的主张是“矫饰人之情性而正之”，“扰化人之情性而导之”[5]，仍然是主张节制。他说：“怒不过夺，喜不过予，是法胜私也。”要求君子能够以“公义胜私欲”[6]。

除去上述几种主要的情欲控制学说外，先秦对于情欲问题的

---

①② 《荀子·正名》。
③ 《荀子·礼论》。
④ 《荀子·乐论》。
⑤ 《荀子·性恶》。
⑥ 《荀子·修身》。

理论学说还有它嚣与魏牟的“纵欲说”[1]、《中庸》的“中和说”[2]以及《大学》中的“正心说”[3] 等等。

在先秦有关情欲的理论中，还有一点也是心理学者值得注意的，即已有学者探讨了情感的生理机制问题，如《黄帝内经》将各种不同的情感与不同的内脏器官相对应，认为五脏藏精化气生神，神接受外界刺激而产生感情，神活动于内，而情则表现于外。《鬼谷子》则进一步对脏器的变化与情感发生的关系作出了解释[4]。这些观点由于受其时代的认识和科技水平的影响，不一定是正确的，但早在先秦时代就作了这样的探索却是难能可贵的。

五、知行论

知行论是中国心理学思想史上的特有范畴。西方心理学中有知识与技能范畴，但中国心理学思想史上的知行论比知识与技能范畴的内涵要广泛得多。

西方心理学长期以来总是在意识与行为之间缠夹不清，意识论者与行为论者各执一端，各自营造自己的理论“堡垒”，相互攻讦，争论不休，陷入一种“知识的病理状态”之中而不能自拔。其实他们都忽略了一个问题：那就是意识与行为两者的统一，而这种统一的唯一结果只能是人的现实的社会实践。正如马克思所说

---

① 它嚣、魏牟著作不传，关于其纵欲思想见于荀子的评论，《荀子·非十二子》中说：“纵情性，安恣睢，禽兽行。不足以合文通治，然而其持之有故，其言之成理，足以欺惑众愚，是它嚣魏牟也。”

② 《中庸》有语云：“喜怒哀乐之未发谓之中，发而皆中节谓之和。中也者，天下之大本也；和也者，天下之达道也。致中和，天地位焉，万物育焉。”在这里，“中”是内在的一种不处于情绪极端的平衡状态；“和”是“中”的外在表现。

③ 《大学》的主张是：“身有所忿懥，则不得其正；有所恐惧，则不得其正；有所好乐，则不得其正；有所忧患，则不得其正。心不在焉，视而不见，听而不闻，食而不知其味。此谓修身在正其心。”

④ 详见杨鑫辉著：《中国心理学思想史》，江西教育出版社1994年版，第159页。

“思维和存在虽有区别，但同时彼此又处于统一之中”[①]，“人的思维是否具有客观的真理性，这并不是一个理论的问题。人应该在实践中证明自己思维的真理性，即自己思维的现实性力量，亦即自己思维的此岸性。”[②] 这就明确地说明了人只能是实践的，在实践中活动，在实践中形成知识和丰富心理世界的内容，在实践中发展自己存在的对象性、社会性与历史性，而任何忽略实践的形而上学都必然会陷入意识——行为的循环魔圈之中去。遗憾的是西方心理学者们未能对马克思主义实践理论的价值给予充分的重视。当然，马克思也未能建立起一门实践心理学。但是，实践的思想却是我们从事心理学研究的必要的指导思想之一。

中国古代的心理学者们对此问题有比较清楚的认识，从讨论人的心理问题之一开始就注意到了人的实践特性，提出了知行论，就是明证。

知、行是两个词，但在我国传统思想中，两者又是紧密结合的，两者有着相互依存的辩证关系，所以两词常常对举使用，并形成为一个独立的理论范畴。传统思想中的“知”一词有几种涵义：一是指理性知识；二是指道德认识；三是指认知，包括知觉、记忆、思维甚至体验等意思。前两种涵义主要为哲学、伦理学等学科所注重，第三种涵义则为心理学的注意焦点。但是，不管哪种涵义都指的是人接触外界客观刺激，并将之内化为自我内在的精神心理结构，这是一个使外在的“自在之物”成为内在的“为我之物”的过程。“行”，本义为行走、道路，引申为实行、实践，即从事活动，将所知觉到的、所认识到的知识运用到现实之中去，这是一个将“为我之物”还归自在，接受“自在之物”的检验的

① 《马克思恩格斯全集》，第42卷，人民出版社1979年版，第123页。

② 同上书，第3卷，第3页。

过程。前者是从感性感觉到理性思维的上升，即“第一次飞跃”，后者是从理性思维到实践的又一次上升，即“第二次飞跃”。事实上两次“飞跃”中知与行两者都是同时参与的。这个辩证认识在先秦思想中就已经有所反映了。如《墨子·经说上》云：“知，接也。”即是指要获得知识就必须与外界事物相接触，感受外物；又说“知也者，以其过物而能貌之”，就是说知不知道取决于能不能够记忆、形成外物的表象。这还是简单的知识存储，更为复杂的知识还必须经过思维推理，进行信息的编码、组合，建立起复杂的信息网络结构过程才能形成，所以《经上》中说：“恕，明也。”《经说上》释为“恕。恕也者，以其知论物而其知之也著，若明”，就是说要得到更加显著的知识就必须进行比较和推论。墨子认识到了知行两者的不可分离性，所以他把两者统合在一起说：“知，闻、说、亲。”“闻”是对眼可见之物或通过媒体的作用所形成的知识，“说”是无可见之物或媒体作用可资而必须超越知识界限通过推论才可以形成的知识，“亲”是通过亲身实践所得来的知识。这些都说明知识的形成需要有实践活动的参与，而知识本身也是必须经过亲身体验予以验证才能成为真正的知识。《墨子·经上》又说：“知，材也”，“材”即才能，这就对知识与行为技能的联系说得更加明确了，在两者间直接画上了等号。

《尚书》是最早明确论述知行关系的先秦著作，其中多处将知、行对举使用，并强调了它们之间的关系。《皋陶谟》有：“皋陶曰：‘朕言惠可厎行。’禹曰：‘俞！乃言厎可绩。’”皋陶向禹进言治理国家的方略，说这些方略都是顺乎天意的，所以是可以实行的，禹很赞成皋陶的说法，并进一步认为不仅是可以实行的而且会取得绩效的。又《立政》篇有：“迪知忱恂与九德之行。”据孔安国《传》、孔颖达《疏》、蔡沈《书经集传》等均训“迪知”为“蹈

知”，即践行所知之意。

对知行关系作出最为简洁明了表述的是《尚书·商书》中的一句话，对后世的影响也最大：“非知之艰，行之惟艰。”[①]此语虽表述简明，但对知行关系却阐发得相当深透，仔细分析起来，至少包括如下数层涵义：一、知、行对偶，说明知、行的相互依存；二、肯定了人的认识能力（即心理发展的能力）和客观世界的可认识性；三、由知到行是从一个层次到更高一层次的上升过程，行是对知的超越，因而显得更加困难；四、知的目的是为了行，行是知的应用，知有没有价值、能否满足人的现实生活需要，主要取决于它可不可行，能否为行所检验，所以行比知具有更大的意义。这句话对心理学在方法论上颇具启发意义。现代心理学主要有两大方法论作指导，一是现象学的，一是实证主义的。尤其是实证主义的方法论，其“一些基本信条已深入到许多心理学者的心中，成为心理学者从事研究时所奉行的基本原则，也成为心理学发展的强大思想力量”。但是，实证主义思想指导下的研究，由于其强调元素主义、还原论、描述性与定量性[②]，过分地注重实验室研究，因而，实证主义的研究并不是一种切合人的心理实质并能将研究成果真正运用于人的现实生活的实践性研究。我们提倡的是心理学的实践研究。所以，今天重读《尚书·商书》的这句话，对照心理学的方法论，并因此提倡一种实践研究方法，或许是不无意义的。

统观先秦知行论，重点在论行。

墨家不但重视知，更重视行；墨家也可以说整个的就是一个

---

① 《左传·昭公十年》有“非知之实难，将在行之”一语，亦可为《尚书·商书》此语之佐证。

② 参见陶宏斌、郭永玉“实证主义方法论与现代西方心理学”，载《心理学报》1997年第7期，第312～317页。

注重实际、强调实利的践行学派。墨家的主张和思想都是由经验的行中得来的，因此他们也很强调行对知的检测效用，例如在著名的“三表”思想中就有两表是强调行对知的检验作用的：“故言必有三表。何谓三表？子墨子言曰：‘有本之者，有原之者，有用之者……于何原之？下原察百姓耳目之实。于何用之？废以为刑政，观其中国家百姓人民之利。”[①] “下原察百姓耳目之实”是行，说明知识和治国的策略是从行中得来的；“发以为刑政，观其中国家百姓人民之利”更是行，说明知识和策略正不正确，也必须用于实际生活中去检验。

孔子亦是一个重行的学者，除了他自己一生践行、树立楷模之外，在他的思想中也处处渗透了重行的因素，如，他说“行有余力，则以学文”[②]，就是说知识学得好不如实际地去做一个有仁德的人，人做好了再来学习知识也不为迟。对于学习本身，他也强调要“时习”，“习”就是复习，就是体验、运用和检验，将知识形成系统，外化为为人、为德、为政的技能，如“为人谋”的技能、“与人交”的技能等等。对于做人，他要求“君子敏于事而慎于言”[③]，“敏于事”“慎于言”都是行的表现。《韩诗外传》卷一载孔子说：“君子有三忧，弗知，可无忧欤？知而不学，可无忧欤？学而不行，可无忧欤？”君子在孔子的思想中是理想人格的化身，而他为君子所列的“三忧”竟全是涉及知行的，可见知行问题在孔子思想中的重要地位。

但《尚书》、孔、墨等基本上没有说清楚知、行孰先孰后的问题，故都是二元论的知行观。

对先秦知行学说最有建树的学者是荀子。他比较完整、系统

---

① 《墨子·非命上》。

②③ 《论语·学而》。

地考察了知行问题，对前人的思想作了系统的总结。荀子的知行理论概括起来有如下几点：一、说明了人的认识客观事物的可能性，如“凡以知，人之性也；可以知，物之理也”①。二、对知识的形成及其发生发展过程作了详尽而深刻的论述，如“耳目鼻口形，能各有接而不相能也”②，“知有所合谓之智”③，说明知的形成是要通过人的感官与外物相接触，感觉中的形象要与客观事物的实际相符合。但是认知的发展还必须在感觉的基础上进行高级的思维加工，受高级中枢器官“心”的控制。荀子说：“心有征知，征知则缘耳而知声可也，缘目而知形可也；然而征知必将待天官之当簿其类然后可也。五官簿之而不知，心征之而无说，则人莫不然谓之不知。”④ 关于“簿”、“说”两字，现代认知心理学中有登记、编码和产生式等术语，但远不能用这些术语来读解。荀子这里的两字既有这些术语的含义，又有更多的内含，如“簿”还有评判等意思。荀子视“心”为“天君”，其他的感官为“天官”，“君”当然是统帅“官”的。由于有“心”的制约作用，所以感官各自的“能”就可以充分发挥，各自的“蔽”（局限性）也可以充分克服⑤。这里反映了荀子的系统思想。三、在知行关系上继承了重行的传统，扬弃了二元论，走上了唯物一元论的道路。荀子认为行指所有的行为，他也继承了孔子的行指德行的意义，如说“正义而为谓之行”⑥；也继承了墨子等的以行检验知的传统，如“凡论者，贵其有辨合，有符验。故坐而言之，起而可设，张而可施行”⑦。荀子论知行关系最值得称扬的是他对知行所作的唯物一元论统合，他说：

---

①③⑤《荀子·解蔽》。

②《荀子·天论》。

④⑥《荀子·正名》。

⑦《荀子·性恶》。

"不闻不若闻之，闻之不若见之，见之不若知之，知之不若行之，学至于行而止矣。行之，明也；明之为圣人。"①

这里荀子提出一个"闻—见—知—行"②的符合辩证唯物的认识理路，最后落实在行，是认识达到最深刻、最高境界的地方，是可以有圣人之明的地方。为了说明知行统一于行，他又说："知之而不行，虽敦必困"③，充分表述了行包括知而又高于知，行为知之终极目的的道理。

在先秦，另有庄子、韩非等均对知行关系有诸多论述，但由于前述诸家的知行论已可代表先秦知行论之大略，故不再赘述。

①③《荀子·儒效》。

② 参见张立文著：《中国哲学范畴发展史（人道篇）》，中国人民大学出版社1995年版，第611页。

第二章　先秦普通心理学思想

第一节　知虑心理学思想

一、知虑概念

知虑心理思想是中国古代关于认识过程的基本观点。知指感知觉，属感性认识阶段；虑指思维，属理性认识阶段。知是虑的基础，虑是知的深化，两者是紧密相联的。先秦思想家早已论及知与虑的问题，即感知与思维的问题。其中，以墨子对这两个概念的解释最明确。如《墨经》上指出："知，接也。"[①] 知是对外物接触后的反映。"知，知也者，以其知过物而能貌之。若见。"[②] 知是感觉器官接触外物后，就能反映该物的外貌，比如眼睛看东西。"虑，求也。"[③]即虑是对事物的思索与探求。"虑，虑也者，以其知有求也而不必得之，若睨。"[④]意思是指人们用知材去思索、探求事物，但不一定能得到结果，比如斜视的人就不一定能看清事物的真相。墨子把人的认识过程分为知与虑两个阶段，前者是感知阶段，后者是思维阶段，这两个阶段的概念也是明确的。

老子没有直接使用知虑这两个词，他认为人的认识心理过程由"观"、"明"、"玄览"组成，如说："故以身观身，以家观家，

①③《墨子·经上》。

②④《墨子·经说上》。

以乡观乡，以国观国，以天下观天下。"[①] "知常曰明，不知常，妄作凶。"[②] "涤除玄览，能无疵乎？"[③] 詹剑峰教授对此曾作过分析阐述："所谓'观'，指直观或直接观察，所谓'以物观物'者是也。观物之后，还要知其'常'，亦即知其条理法则。要知'常'，须要用'明'，所谓'明'，则照见而把握其本质，即所谓'知常曰明'者是也。知'常'仅知一类事物的条理法则，还是偏而不全，所以要融合诸法则而'一以贯之'，那就要用'玄览'。所谓'玄览'，则综合全体大用而统观之。这三种方法也表示认识由浅入深，由偏至全的过程；第一是观物，第二是知常，第三是知'大道'。"[④]

孔子在谈到认识心理过程时是用的"知"与"思"两个术语。他说的"知"，其实是包括了知与虑在内的广义的知，即认识过程。他说的"思"，则是虑，即思维过程。有时他把学习与思考对立起来谈论，如说："学而不思则罔，思而不学则殆。"[⑤] 意思是说，一个人只是读书见闻，而不同时进行思考，就会被事物的表面现象所迷罔；但一个人只是冥思苦想，而不继续读书见闻，则会感到茫然不安。这里，他缩小了学习概念的外延，把它等同于感知见闻等感性认识活动了，即指的是记闻之学；否则，哪里有学习活动而不包括人的思考呢？所以孔子这里实际上谈的是人的感性认识与理性认识的关系问题。他的这一思想，在《论语·卫灵公》中也有反映："吾尝终日不食，终夜不寝，以思，无益，不如学也。"

① 《老子》五十四章。

② 《老子》十六章。

③ 《老子》十章。

④ 詹剑峰：《老子其人其书及其道论》，湖北人民出版社1982年版，第369～370页。

⑤ 《论语·为政》。

荀子在知虑概念方面，有与孔子相似的地方。如说："吾尝终日而思矣，不如须臾之所学也。"[①]当然，荀子讲的知还是指人依靠感官对外界的感知觉。如说："缘耳而知声可也，缘目而知形可也。"[②]

庄子用"知"这个词概括了知虑两方面的含义。如说："知者，接也；知者，谟也。知者之所不知，犹睨也。"[③] 第一个"知"指感知觉，它是感官接触外界事物产生的亲知。第二个"知"指思维，说明思维过程是一种谋虑（谟）过程，是间接的知。第三、四两个"知"就是概括了知虑两方面的"知"，是作广义的认识讲，它包括了接知与谟知。如果认识主体有所不知，那就像斜视（"睨"）的人一样，有些东西没有看到，说明认识有一定的局限性。

韩非有关知虑心理思想的论述主要反映在下面这段话："聪明睿智，天也；动静思虑，人也。人也者，乘于天明以视，寄于天聪以听，托于天智以思虑。"[④] 这里视听是感知过程，是"知"；思虑是思维过程，是"虑"。

《管子》书中，也是把人的认识过程分为"知"与"虑"两个方面的。如说："生而目视、耳听、心虑。"[⑤] 目视、耳听是感知过程，心虑则是思维过程。

二、知虑分类

孔子在知虑心理分类方面，除了上文提到的，他在谈论"学"与"思"的关系时，把思维活动独立分为一类外，还在《论

① 《荀子·劝学》。
② 《荀子·正名》。
③ 《庄子·庚桑楚》。
④ 《韩非子·解老》。
⑤ 《管子·水地》。

语》中，又多次提出“见”与“闻”这两类感知认识活动。即明确分出了视感知与听感知。如说：“多闻阙疑”、“多见阙殆”①、“多闻，择其善者而从之”②、“友多闻”③、“非礼勿视，非礼勿听”④。在《论语》中，作“看见”讲的“见”字共出现了47次。作“听到”讲的“闻”字共出现了48次。可见，孔子对这两类感知觉是很重视的。

墨子对“知”进行了分类，认为知有闻知、说知、亲知三类。即《墨子·经上》说的“知：闻、说、亲。”而《墨子·经说上》的解释是：“知，传受之，闻也。方不廑（障），说也。身观焉，亲也。”就是说，闻知是由传授得来的，说知是不受方域障碍而由推论得来的，亲知是由亲身观察所得。亲知是认识心理过程的基础，闻知和说知都离不开亲知。《墨经》中又将闻知分为传知和亲知两类，如《经上》说“闻：传、亲。”《经说上》解释说：“闻，或告之，传也。身观焉，亲也。”传知是由别人转告的，亲知是亲身观察到的。《墨经》中有夸大感性认识作用的倾向，如说：“天下之所以察知有与无之道者，必以众之耳目之实，知有与亡为仪者也。请或闻之见之，则必以为有，莫闻莫见，则必以为无。”⑤ 这就导致了世界的真理是由众人的耳目来决定的错误了。总的看来，墨子把闻知、传知、亲知划为感性认识阶段的感知觉活动，而把说知归于理性认识阶段的思维活动。

荀子对“知”的分类就更细，如说：“形体、色、理，以目异；声音清浊、调竽奇声，以耳异；甘、苦、咸、淡、辛、酸、奇味，

① 《论语·为政》。
② 《论语·述而》。
③ 《论语·季氏》。
④ 《论语·颜渊》。
⑤ 《墨子·明鬼下》。

以口异；香、臭、芬、郁、腥、臊、洒、酸、奇臭，以鼻异；疾、养、沧、热、滑、铍、轻、重，以形体异。”[1] 从这段话可知，荀子已经分出了视觉、听觉、味觉、嗅觉、痛觉、痒觉、温觉、冷觉、触压觉等，这与现代心理学对感知觉的分类已很接近。

《尚书》对知虑心理过程的分类，主要反映在这段话中：“五事：一曰貌，二曰言，三曰视，四曰听，五曰思。貌曰恭，言曰从，视曰明，听曰聪，思曰睿。恭作肃，从作乂（yǎo），明作哲，聪作谋，睿作圣。”[2] 这里提到的“五事”，就是指人的态度、言语、视觉、听觉和思维。显然，《尚书》已把态度、言语归于人的认识活动中，并解释说：态度恭敬，天下的人就会严肃；言语正当，天下就会大治；视觉明亮，就不会受蒙蔽；听觉清晰，就不会打错主意；思维通达，就可以成为圣人。

三、知虑器官

知虑器官乃是指知虑心理产生的生理基础，先秦的思想家在这方面很早就有所论述。孟子曾说：“耳目之官不思，而蔽于物。物交物，则引之而已矣。心之官则思，思则得之，不思则不得也。此天之所与我者，先立乎其大者，则其小者不能夺也。此为大人而已矣。”[3] 这里既谈到感知的器官，也谈到了思虑的器官，并且强调了思虑的器官是天赋予我们人类的，是“大者”，是比“小者”（感知的器官）更重要的器官，对人的善性具有决定作用。孟子“心之官则思”的思想对后世影响很大，在明清以前一直处于支配的地位。《黄帝内经》中也有以心为精神、心理的主要器官的

① 《荀子·正名》。
② 《尚书·洪范》。
③ 《孟子·告子上》。

思想。如说："心者，君主之官也，神明出焉。"[1]"心者，五脏六腑之大主也，精神之所舍也。"[2]当然，《黄帝内经》中同样也有以脑为精神、心理的重要器官的思想。如说："诸髓者皆属于脑。"[3]"脑、髓、骨、脉、胆、女子胞，此六者地气之所生也，皆藏于阴而象于地，故藏而不泻，名曰奇恒之腑。"[4]"头者，精明之腑，头倾视深，精神将夺矣。"[5]"人始生，先成精，精成而脑髓生。"[6]"脑为髓之海，其输上在于其盖，下在风府。……髓海有余，则轻劲多力，自过其度；髓海不足，则脑转耳鸣，胫痠眩冒，目无所见，懈怠安卧。"[7]《黄帝内经》的这些论述，又为后世医家揭示脑的主导作用奠定了基础。

先秦时期还是以主心说为主，就连伟大的唯物主义思想家荀况也持这种观点。比如他说："耳、目、鼻、口、形，能各有接而不相能也，夫是之谓天官。心居中虚，以治五官，夫是之谓天君。"[8]荀子明确地指出了感知心理的器官是"天官"，即耳、目、鼻、口、形体等人类自然具有的感觉器官。而思虑的器官则是"天君"，即人类自然具有的心脏器官，它是五种感觉器官的主宰。荀子还说："然则何缘而以同异？曰：缘天官。凡同类同情者，其天官之意物也同。故比方之疑似而通，是所以共其约名以相期也。形体、色、理，以目异；声音清浊、调竽、奇声，以耳异；甘、苦、咸、淡、辛、酸、奇味，以口异；香、臭、芬、郁、腥、臊、洒、酸、奇

① 《黄帝内经·素问·灵兰秘典论》。
② 《黄帝内经·灵枢·邪客》。
③ 《黄帝内经·素问·五脏生成》。
④ 《黄帝内经·素问·五脏别论》。
⑤ 《黄帝内经·素问·脉要精微论》。
⑥ 《黄帝内经·灵枢·经脉》。
⑦ 《黄帝内经·灵枢·海论》。
⑧ 《荀子·天论》。

臭，以鼻异；疾、养、沧、热、滑、铍、轻、重，以形体异；说、故、喜、怒、哀、乐、爱、恶、欲，以心异。心有征知，征知，则缘耳而知声可也，缘目而知形可也。然而，征知必将待天官之当簿其类然后可也。五官簿之而不知，心征之而无说，则人莫不然谓之不知，此所缘而以同异也。"① 荀子在这里指出了不同的感知必须依赖不同的感觉器官，心是"虑"的器官，它具有验证感官得来的认识的能力。感知是人的五官（"天官"）接触外界事物（"簿其类"）而产生的；其中，也必须有心（"天君"）的参与，否则，也是不能取得知识的。

《管子》一书中也有不少关于知虑器官的论述。如说："目贵明，耳贵聪，心贵智。以天下之目视，则无不见也；以天下之耳听，则无不闻也；以天下之心虑，则无不知也。辐凑（辏）并进，则明不塞矣。"② "心之在体，君之位也。九窍之有职，官之分也。心处其道，九窍循理，嗜欲充益，目不见色，耳不闻声。"③ "官者，谓心也。心也者，智之舍也，故曰宫。……门者，谓耳目也。耳目者，所以闻见也。" ④从这些论述中，明显地看出了耳目是视听的器官，心是思虑的器官，且"心"对"感官"处于支配地位，就像君对臣的关系一样。

《墨子》里也谈到知虑的器官问题，如说："知而不以五路，说在久。"⑤ "五路"是指眼、耳、鼻、口、形五种感觉器官。"久"指时间，意思就是说各种感知都是通过眼、耳、鼻、口、形五种感官获得的，只有时间知觉不是单靠某种感官获得的，它是一种更复杂的知觉。

---

① 《荀子·正名》。
② 《管子·九守》。
③④ 《管子·心术上》。
⑤ 《墨子·经下》。

四、知虑与藏、壹、言、意、象

现代心理学认为，人的认识心理过程中的感知、思维跟记忆、注意、言语、意思、形象等密切相关，这反映了人的心理现象与活动都不是孤立自在的，而是相互联系、相互作用的。先秦时期的思想家在论述知虑心理时，也认识到这一点，并对知虑与藏、壹、言、意、象的关系作了深刻的阐明。

庄子很早就论述了思维与言语的关系。他说："荃者所以在鱼，得鱼而忘荃；蹄者所以在兔，得兔而忘蹄；言者所以在意，得意而忘言。"[①] "世之所贵道者书也，书不过语，语有贵也。语之所贵者意也，意有所随。意之所随者，不可以言传也，而世因贵言传书。"[②] "而言休乎知之所不知，至矣。道之所一者，德不能同也；知之所不能知者，辩不能举也。"[③] 这说明了言语是为了表达思想的，有时领会了意思，言语也就忘掉了。语言所宝贵的就是表达的意思，有时意思还附有言外之音，这又是言语所难于表达的地方。认识不到之处，那言辩也就不能尽举了。以上说明了思维与言语的密切关系，人的思想是言语的内容，而言语则是表达思想的工具。但二者并非一一对应的关系，有时也会出现不一致的现象，这与当今学术界对于思维是否一定要以言语为载体的讨论也有内在联系。

荀子曾提出"虚壹而静"的思想，认为这是解决思维任务时必备的心理条件，其中也谈到了思维与记忆、注意的关系。他说："人何以知道？曰：心。心何以知？曰：虚壹而静。心未尝不臧也，

① 《庄子·外物》。
② 《庄子·天道》。
③ 《庄子·徐无鬼》。

然而有所谓虚；心未尝不满也，然而有所谓一；心未尝不动也，然而有所谓静。人生而有知，知而有志，志也者，臧也；然而有所谓虚，不以所已臧害所将受谓之虚。心生而有知，知而有异，异也者，同时兼知之。同时兼知之，两也。然而有所谓一，不以夫一害此一，谓之壹。心卧则梦，偷则自行，使之则谋，故心未尝不动也，然而有所谓静，不以梦剧乱知谓之静。"①

虚、壹、静本是宋钘、尹文学派常用的术语，而荀子运用这一术语已经有了新意，他排除了宋尹学派形而上学神秘主义的色彩，而赋予了虚、壹、静以辩证关系的含义，说明人的心理活动并没有绝对的虚、壹、静，而只有相对的虚、壹、静。即"不以所已臧害所将受谓之虚"，"不以夫一害此一谓之壹"，"不以梦剧乱知谓之静"。

《管子》一书对知虑心理中意、言、形、思的关系作了明确的论述。如说："意以先言，意然后形，形然后思，思然后知。"② 认为意思先于言语，意思起作用后才出现事物的形象，有了事物的形象然后才有思维，有了思维然后才能认识各种事物。还说："知其象，则索其形；缘其理，则知其情；索其端，则知其名。"③ 这说明认识过程中的表象来源于事物的形象，事物的名称则反映事物的情实。

五、知虑与行为

知虑与行为也就是人的认识与行为的关系，即知与行的关系问题。中国古代思想家对此已有深刻的认识，并形成了各种知与

① 《荀子·解蔽》。
② 《管子·心术下》。
③ 《管子·白心》。

行的理论。

我国最早关于知行问题的论述，见于《尚书·商书》中的“非知之艰，行之惟艰”。这是一种知易行难的观点。孔子是非常重视知行的，《韩诗外传》中就有这样的记载：“孔子曰：‘君子有三忧：弗知，可无忧与？知而不学，可无忧与？学而不行，可无忧与？’”可见，孔子认为不知不学不行的人是大有忧患的。墨子很重视言与行、信与行的关系。如说：“政者，口言之，身必行之。今子口言之而身不行，是子之身乱也。”[①]“言足以复行者常之；不足以举行者勿常。不足以举行而常之，是荡口也。”[②] 言语能付诸实行的人是值得崇尚的，否则就不值得崇尚。对言语不能实行的人还崇尚他，那就是胡说八道。还说：“原浊者流不清，行不信者名必耗……务言而缓行，虽辩必不听。”[③] 源泉混浊流水也不会清洁，行为不讲信实的名声必然败坏……只会嘴上说而行动迟缓，则虽巧言善辩也没有人爱听。“言必信，行必果，使言行之合，犹合符节也，无言而不行也。”[④] 言语必须守信用，行为必须果断，要使言行像符节（古代朝廷传达命令的凭证，双方各执一半）一样的吻合，那人的言行也就达到了高度的统一。

荀子是主张知行统一说的古代思想家，他富于辩证思想，对知与行的关系阐述得深刻明晰。他说：“不闻不若闻之，闻之不若见之，见之不若知之，知之不若行之。学至于行之而止矣。行之，明也，明之为圣人……故闻之而不见，虽博必谬；见之而不知，虽识必妄；知之而不行，虽敦必困。”[⑤] 荀子从正反两方面分析了人

① 《墨子·公孟》。
② 《墨子·耕柱》。
③ 《墨子·修身》。
④ 《墨子·兼爱下》。
⑤ 《荀子·儒效》。

的认识过程中的闻、见、知、行四个环节的重要性，并且环环紧扣，层层深入，其重要性愈接近行就愈显重大。其实，从知行的角度来区分，那闻、见、知三个环节都应归于知，只有与第四环节行对应起来才构成知行的关系。荀子也不是一味强调行的重要性，他是深知知行的相辅相成关系的。他就曾说："知明而行无过矣。"[①] 这里强调了认识对行为的指导作用。

第二节　志意心理学思想

志意心理思想是指中国古代思想家关于意志问题的理论观点。有时"志"与"意"是分述的，有时则是志意合称，大体包括了现代心理学中有关意志、志向、动机、目的、效果、行为等方面的问题。

一、志意概念

先秦时对"志"的理解有这样几种：

其一作"志向"、"志趣"讲。《论语》上有段话就是这个意思："颜渊、季路侍。子曰：'盍各言尔志?'子路曰：'愿车马衣轻裘与朋友共，敝之而无憾。'颜渊曰：'愿无伐善，无施劳。'子路曰：'愿闻子之志。'子曰：'老者安之，朋友信之，少者怀之。'"[②] 这里孔子与弟子相互问"志"，就是问的志向、志趣。

其二作"动机"讲。《墨子》中有句话的"志"就当"动机"解："吾愿主君之合其志功而观焉。"[③] 这里的"志"就是动机的意

① 《荀子·劝学》。

② 《论语·公冶长》。

③ 《墨子·鲁问》。

思，而“功”则作效果讲，墨子是主张将动机与效果联系起来看的。

其三作“趋向”讲。如孔子就曾说：“吾十有五而志于学。”[①]这个“志”作动词用，就是趋向于或有志于学问的意思。

其四作“意志”讲。《孟子》上说：“夫志，气之帅也；气，体之充也。夫志至焉，气次焉；故曰：‘持其志，无暴其气。’”[②]孟子认为人的思想意志（志）统帅人的意气情感（气），思想意志到了哪里，意气情感也就在哪里表现出来。所以人既要坚定自己的思想意志，同时又不要滥用自己的意气情感。这里的“志”就是讲的“意志”。《鬼谷子》一书也是这种观点，如说：“志不养则心气不固；心气不固则思虑不达；思虑不达则志意不实；志意不实则应对不猛；应对不猛则失志而心气虚；志失而心气虚则丧其神矣；神丧则恍惚；恍惚则参会不一。”[③]这里的“志”或“志意”都是意志的意思。

先秦思想家将志、意合称为“志意”的除鬼谷子外，最重要的代表就要首推荀子了。他在《天论》、《正论》、《修身》、《荣辱》、《儒效》、《君道》、《王霸》、《礼论》等各篇中都用了“志意”一词，大致相当于现代心理学上的意志过程。如说：“若夫心（志）意修，德行厚，知虑明，生于今而志乎古，则是其在我者也。”[④]（至于意志端正，德行深厚，认识精明，生在当今而懂得古代的人，这一切都在于他自我的努力。）显然，荀子是将人的意志过程（志意）、品德行为过程（德行）、认识过程（知虑）并列起来谈的。还说：“言志意之求，不下于士；言道德之求，不二后王。”[⑤]（说到

① 《论语·为政》。
② 《孟子·公孙丑上》。
③ 《鬼谷子·养志法灵龟》。
④ 《荀子·天论》。
⑤ 《荀子·儒效》。

思想意志方面的要求，不能低于士的标准；说到道德品质方面的要求，不能背离当代的君王。）这里“志意”主要也是当“意志”解的。

二、志意异同

从先秦一些思想家关于志与意的论述看，发现二者具有下面一些共同之处：首先，志、意都与情感密切相关。荀子是将志意与情感（血气）、认识（知虑）并列的，并且说：“血气和平，志意广大，行义塞于天地之间，仁知之极也。”[①]（情感平和，思想意志宏大，作的正义事情布满天地之间，这就是仁爱智慧的顶点。）这里是将志意与情感（血气）联系起来论述的，说明它们之间关系的密切性。第二，志、意都与行为不可分割。墨子说：“志行，为也。”[②] 志行，有些相当于现代心理学中讲的意志行动。“志”可作意志与动机讲，“行”就是指行动、行为。看来，意志（志）与动机（意）都是离不开行为表现的。第三，志、意都是心有主向的表现。比如孟子在谈到志、意时，就都是有心的主向的。他说：“苟不志于仁，终身忧辱，以陷于死亡。”[③]（如果心不有志于仁政，那终身都会受忧受辱，以至于死亡。）又说：“以意逆志，是为得之。”[④]（以自己的切身意会去推测作者的志向思想，这就对了。）可见，无论是志，还是意，都是由心中发出的有主要方向的活动。

从先秦思想家的论述中，也看出了志与意的某些不同之处。我们认为主要有两点：第一，志重意轻。“志”（意志、志向）对人说来是重大的，有时就是指的人生目的与方向。而“意”（心意、

---

① 《荀子·君道》。
② 《墨子·经说上》。
③ 《孟子·离娄上》。
④ 《孟子·万章上》。

意思）相比就轻些、次要些，它指人的一个时期的想法、心思或意料。前者如孔子说的："三军可夺帅也，匹夫不可夺志也。"[1]（一国军队，可以使它丧失主帅；一个男子汉，却不能强迫他放弃自己的志向。）可见，一个人的意志、志向是多么重要！后者如孟子在前面说过的："以意逆志，是为得之。"这就是指个人的意料、意会，当然比起一个人的意志、志向就要轻些、次要些。第二，志长意短。我们从孔子的"匹夫不可夺志"、"吾十有五而志于学"来看，一个人的志向、立志的确是很长远的事，甚至延续到终生。"意"相对就短得多，它只是一个人一时的想法、意会、意料等。如孟子说："子之从于子敖来，徒馆啜也。我不意子学古之道而以馆啜也。"[2] 这里的"意"就是意料的意思，是孟子一时的想法。

三、志意理论

从上面关于志意概念与志意异同的论述中，已经看出先秦思想家有关志意问题的一些观点。他们谈到的志意活动与现代心理学的意志过程是大致相当的。先秦思想家认为志意活动具有调节功能和能动作用，强调人的一切活动都是由心来支配的。如荀子就说："心者，形之君也而神明之主也，出令而无所受令。自禁也，自使也，自夺也，自取也，自行也，自止也。"[3] 看来，志和意都是心之动，志之动是对事物的指向，意之动是去实现志，通过"志→意→行"的过程，人们的心理就可外化为行为。先秦思想家还有一些具有特色的志意理论，主要有：

（一）志气观

① 《论语・子罕》。
② 《孟子・离娄上》。
③ 《荀子・解蔽》。

志是意志，气指情感，是有关情感与意志关系的观点，所以也可称为志情观。孟子对志气观有较全面的论述。他说："夫志，气之帅也；气，体之充也。夫志至焉，气次焉；故曰：'持其志，无暴其气。'既曰：'志至焉，气次焉。'又曰，'持其志，无暴其气者。'何也？曰：'志壹则动气，气壹则动志也。今夫蹶者趋者，是气也，而反动其心。'"① 孟子认为思想意志可以统率支配情感，情感也可以影响思想意志，二者是相互作用的。孟子的这一思想为后世学者继承并发展了。

（二）志功观

志指动机，功指效果，是有关动机与效果关系的观点。这个问题是墨子首先明确提出来的。《墨子》一书中有这样一段对话："鲁君谓子墨子曰：'我有二子，一人者好学，一人者好分人财，孰以为太子而可？'子墨子曰：'未可知也。或所为赏与为是也。钓(钓)者之恭，非为赐也；饵鼠以虫，非爱之也。吾愿主君之合其志功而观焉。'"② 墨子告诉鲁君，要判断两个儿子"好学"或"好分人财"的好坏，那就必须要将他们的动机与效果结合起来去考虑。所谓志功观就是把动机与效果联系起来的一致论观点。孟子主张既"食志"又"食功"，也是持动机与效果统一论的观点的。如《孟子》中有这样一段对话："曰：'子何以其志为哉？其有功于子，可食而食之矣。且子食志乎？食功乎？'曰：'食志。'曰：'有人于此，毁瓦画墁，其志将以求食也，则子食之乎？'曰：'否。'曰：'然则子非食志也，食功也。'"③ 可见，孟子是主张志功并重的，认为应该根据人的动机与效果来给予报偿。

---

① 《孟子·公孙丑上》。
② 《墨子·鲁问》。
③ 《孟子·滕文公下》。

（三）志行观

志指意志，行指行动，是关于意志与行动关系的观点。前面已经提到墨子曾说："志行，为也。"这就是明确地将志与行联系在一起的观点。认为有志之行，才叫意志行为；反之，无志之行，就不能叫意志行为。荀子也持志行统一的观点。他说："志意致修，德行致厚，智虑致明，是天子之所以取天下也。……志行修，临官治，上则能顺上，下则能保其职，是士大夫之所以能取田邑也。"[①] 这里的"志意"相当于意志，"志行"相当于意志行动，两者是有联系而又有区别的。这跟现代心理学中意志与意志行动关系的论述是相符的。

（四）尚志观

尚志指使志意高尚，是关于对待志意的态度的观点。先秦思想家都是非常重视志意的作用的。孔子就提出过"匹夫不可夺志"的看法，又大力倡导"笃志"、"志于学"、"志于道"的观点。孟子也提出过尚志的主张："何谓尚志？曰：仁义而已矣。"[②] 这里明确提出了崇尚志意思想的内容就是仁义而已。这样思想觉悟高，有远大的理想（实行仁义），那志意也就更坚强，更坚定了。

第三节 情欲心理学思想

在先秦思想家的著作里，情欲心理思想的涵义是多方面的，主要指情感、情绪与欲望、欲求（需要）两方面的关系。当然，也涉及到情欲的实质，情欲的分类，对待情欲的态度等问题。例如《荀子》中就说："性者，天之就也；情者，性之质也；欲者，情之应也。"[③]（本性，是自然生成的；情感，是本性的实质；欲望，

---

① 《荀子·荣辱》。
② 《孟子·尽心上》。
③ 《荀子·正名》。

是情感的反应。）他对性、情、欲的关系说得非常精练与明确，对后世的影响较大。

一、关于情的问题

（一）情的实质

先秦思想家从不同的侧面揭示了情绪、情感的实质，比如荀子就是从人性的角度来揭示情的实质的。如上所述："性者，天之就也；情者，性之质也。"这就充分反映了荀子的这种观点。他认为天生的性才是最根本的，情只是在性的基础上表现出来的实际内容。因此，最终由性决定了情。

先秦墨家是从动力、效果、利害、誉诽的角度来谈论情感的：

动力说　正如《墨子·经上》所言："为，穷知而儇于欲也。""为"指行为，"知"指认识，"欲"指情欲。孙诒让解释这句话说："此言为否决于知。而人为欲所县（同"悬"）系，则知有时而穷。"[①]《墨子·经说上》解释说："观为穷知而儇于欲之理，䨲脯而非恕也，䨲指而非愚也，所为与不所与为相疑也，非谋也。"（䨲：斫〔zhuó 酌〕的异体字，砍削也。脯〔fǔ 甫〕：干肉。恕：智也。"所为与不所与为相疑也"，据前人张惠言解释，应为"所为与所不为相疑也"。）可见人的行为虽然要依靠认识，但归根结蒂是悬系于人的情欲。情欲有时使人的认识感到困难。会切干肉并不是自己聪明，切着手指也不是自己愚笨。而是情欲使人的行为产生了疑虑，不暇审计行为的结果了。情感的动力作用是很大的，比如我国历史上有些抗击外族侵略者的志士，在情感激昂时，往往有断指以示杀敌决心的。断指明明对身体有害，但由于"悬于欲"，也就作出了这一行为。

效果说　墨家认为，情感的效果有益有损，这种损益之效不

① 孙诒让：《墨子闲诂》。

是固定不变的，而是以人们使用情感是否得宜为转移。因此，《墨子·经下》说："无欲恶之为损益也。说在宜。"今人谭戒甫对这句话有一可取的解释："此言欲恶必得其宜。盖欲恶之心，人皆有之；苟得其宜则益，失其宜则损。故谓欲之为益，恶之为损，则无此理。"[①]看来，墨家对情感欲恶效果的理解有些辩证的意思，既不承认绝对有益的情感，也不承认绝对有损的情感。这要看情感的使用是否得当，得当，则有损会转化为有益；反之，有益的情感效果也会转化为有损的效果。也就是说，情感的损益效果不取决于情感本身，而取决于人们对待情感的态度和使用情感的方式。

利害说 墨家把情感与利害联系在一起，用利害得失来说明情感的性质及其产生根源。《墨子》的《经上》、《经说上》说：(1)"利，所得而喜也。""利，得是而喜，则是利也。其害也，非是也。"(2)"害，所得而恶也。""害，得是而恶，则是害也。其利也，非是也。"这两条《经》和《经说》的意思是，利是得到了心上喜爱的，得到了心上喜爱的那就是利；有害的事，人决不会喜爱，那就不是利。害是得到了心上憎恶的，得到了心上憎恶的那就是害；有利的事，人决不会憎恶，那就不是害。也就是说，所得而喜，方谓之利，所得而恶，方谓之害；反之，所得有利，便产生喜，所得有害，便产生恶。喜或恶的情感是判断利或害的标准，利或害的得失是激发喜或恶的原因。这里，墨家已把情感的产生与需要的满足与否联系起来进行探讨了。

誉诽说 墨家也把誉诽看作是激发某种情感的因素。《墨子·经说上》写道："誉，必其行也。其言之忻，使人督之。诽，止其行也，其言之怍。""忻"同"欣"。"督"通"笃"。这就是说，一个人的行为受到别人的赞誉，心里就漾起欣喜之情，从而坚定自

① 谭戒甫：《墨辩发微》，第177页。

己的善良行为。一个人的行为受到别人的批评，心里就萌发愧悔之情，从而停止自己的不良行为。这表明墨家是很重视别人对自己行为的评价的，从中也揭示出外界的诽誉对人情感激发的关系。

老子是从情感与性格的关系角度来谈论情感的。如说："我有三宝，持而保之：一曰慈，二曰俭，三曰不敢为天下先。慈故能勇，俭故能广，不敢为天下先，故能成器长。今舍慈且勇，舍俭且广，舍后且先，死矣。夫慈，以战则胜，以守则固。天将救之，心慈卫之。"[①]"慈"是情感，"勇"是性格，"慈故能勇"即慈爱的情感可以产生勇敢的性格特征。韩非对老子的这句话曾有精辟的解释："爱子者慈于子，重生者慈于身，贵功者慈于事。慈母之于弱子也，务致其福，务致其福则事除其祸，事除其祸则思虑熟，思虑熟则得事理，得事理则必成功，必成功则其行之也不疑，不疑之谓勇。圣人之于万事也，尽如慈母之为弱子虑也，故见必行之道，见必行之道则明，其从事亦不疑，不疑之谓勇。不疑生于慈，故曰：'慈故能勇。'"[②]韩非认为慈爱之情不仅是致福除祸，促使人深思熟虑，掌握事理，取得成功的动力，而且还是产生不疑，增强勇敢的必要条件。

《黄帝内经》是从人体脏器来探讨人的情感的本质的，是从情感的生理机制来揭示情感的实质的。如说："人有五脏，化五气，以生喜怒悲忧恐。"[③]又说："心者，君主之官也，神明出焉……膻中者，臣使之官，喜乐出焉。"[④]认为人体的心肝脾肺肾是产生喜怒悲忧恐情感的生理基础。传统的中医理论也认为：怒伤肝，喜伤心，思伤脾，忧伤肺，恐伤肾。从而可以看出不同的情感有不

① 《老子》六十七章。
② 《韩非子·解老》。
③ 《黄帝内经·素问·阴阳应象大论》。
④ 《黄帝内经·素问·灵兰秘典论》。

同的脏器为生理基础。怒、喜、思、忧、恐的情感就对应有肝、心、脾、肺、肾的脏器作为生理基础，并指出心和心包络（膻中）是产生喜乐情感的生理基础。战国时期的纵横家鬼谷子也持情感生于五脏的观点："故曰辞言五：曰病、曰恐、曰忧、曰怒、曰喜。故曰病者感衰气而不神也，恐者肠绝而无主也，忧者闭塞而不泄也，怒者妄动而不治也，喜者宣散而无要也。"① 他用脏气变化的思想，解释了病、怨、忧、怒、喜五种情感的特征。

（二）情的分类

中国古代关于情的分类是众说纷纭的，有四情说，五情说，六情说，七情说，九情说等。现代心理学从情感的强度、紧张度、快感度、复杂度四个维度来认识情感体验的性质，把快乐、悲哀、恐惧、愤怒看作是单纯的情绪，或称为基本情绪，或称为原始情绪。中国古代思想家对于基本情绪的分类，则更偏于快感度这个维度。我国先秦时期的思想家对情的分类大致有下列几种：

①四情说　将人的基本情绪分为四种。例如，《中庸》将情绪分为"喜、怒、哀、乐"四种。《管子》将情绪分为"忧、乐、喜、怒"或"喜、怒、忧、患"四种。

②五情说　将人的基本情绪分为五种。如《素问》将情绪分为"喜、怒、思、忧、恐"或"喜、怒、悲、忧、恐"五种。《鬼谷子》把情分为"病、怨、忧、怒、喜"五种。

③六情说　将人的基本情绪分为六种。《左传》把情绪分为"好、恶、喜、怒、哀、乐"六种。《荀子·天论》对情也是这种分法。

④七情说　将人的基本情绪分为七种。《礼记·礼运》分人情为喜、怒、哀、惧、爱、恶、欲七种。《黄帝内经》也持七情说，

① 《鬼谷子卷中·权篇第九》。

指喜、怒、忧、思、悲、恐、惊七种。

⑤九情说　将人的基本情绪分为九种。如《荀子·正名》篇提出九情说，就是指说、故、喜、怒、哀、乐、爱、恶、欲九种。

由上可知，喜、怒、哀、乐是各说中最基本的组成部分，这四种基本情绪跟现代心理学把快乐、悲哀、愤怒、恐惧作为最基本的原始情绪是大同小异的。

（三）情二端说

据历史文献记载，我国古代一些心理学思想家对于情的划分有一个两极相对的共同点，即情二端说的根据。这里仅以先秦为例：如《左传·昭公二十五年》中说："喜生于好，怒生于恶……好物乐也，恶物哀也。"《礼记·礼运》篇说："饮食男女人之大欲存焉，死亡贫苦人之大恶存焉。故欲恶者心之大端也。"《商君书·错法》中说："人君而有好恶，故民可治也。"《韩非子·八经》中说："凡治天下必因人情。人情者有好恶，故赏罚可用。"这都说明了无论情感如何划分，归根结蒂就是好恶两种最基本的情感。这正好反映了人的情感对有关事物的态度总不外乎有积极的或消极的两个方面。古人鬼谷子也已认识到了这一点，所以他说："故言长生、安乐、富贵、尊荣、显名、爱好、财利、得意、喜欲，为阳曰始。故言死亡、忧患、贫贱、苦辱、弃损、亡利、失意、有害、刑戮、诛罚，为阴曰终。"① 这里明确指出了人的情感体验不管是如何的多种多样、五花八门，但究其终极，总不外乎就是情感的积极的阳性反应方面与消极的阴性反应方面。这也充分反映了情二端的现象是普遍存在的。现代西方心理学的创始人冯特的"情感三维度说"（愉快和不愉快、兴奋和沉静、紧张和松弛）与中国古代的"情二端说"（以六情说为代表：好与恶、喜与怒、乐与哀）有很

① 《鬼谷子卷上·捭阖第一》。

多相似之处，可以互相参照比较。其中，冯特“情感三维度”中的愉快和不愉快这一维度，跟中国古代“六情说”中的好与恶，又可以说是人类情感中最核心的元素，它们是决定其他情感反应的基础。

二、关于欲的问题

（一）欲的实质

“欲”指人的喜爱、欲望、欲求，相对应的是“恶”。“欲”相当于现代心理学上的需要、需求。先秦思想家们早就对欲有所论述，如老子从自然人性论的观点出发，主张人应保持自然素朴状态，应该“见素抱朴，少私寡欲”[①]。老子消极地把欲看成是有害自然的一己私利，因此他说：“祸莫大于不知足，咎莫大于欲得。”[②]可见他认为欲是不能过多和任意发展的，否则就成了最大的罪过。还说：“无名之朴，夫亦将无欲。不欲以静，天下自定。”[③]并且认为无名而素朴的道，就是不产生欲望的，不产生欲望而归于安静，那天下就自然安定了。

孟子从性善论的人性论出发，认为人既有饮食男女、味、色、声、臭、安佚等物质需要和欲望，又有仁、义、礼、智等道德需要和欲望。这都是天经地义，与生俱来的欲求，是人所不可免的。由此还引发出人们追求货利、名位、知识等物质和精神的欲望。如孟子说：“天下之士悦之，人之所欲也，而不足以解忧；好色，人之所欲，妻帝之二女，而不足以解忧；富，人之所欲，富有天下，而不足以解忧；贵，人之所欲，贵为天子，而不足以解忧。”[④]孟子从“人之同心”出发，认为受人喜爱、好色、财富、尊贵等都是“人之所欲”。

---

① 《老子》十九章。
② 《老子》四十六章。
③ 《老子》三十七章。
④ 《孟子·万章上》。

庄子所提欲的概念，也涵盖了生理与社会、物质与精神两方面。他说："夫天下之所尊者，富贵寿善也；所乐者，身安厚味美服好色音声也；所下者，贫贱夭恶也；所苦者，身不得安逸，口不得厚味，形不得美服，目不得好色，耳不得音声。"[①] 庄子在这里从正反两方面说明了人的欲求的多样性。

荀子则从性恶论的人性论出发，进一步论述了性、情、欲三者的关系，从而揭示了欲的实质。他明确指出："性者，天之就也；情者，性之质也；欲者，情之应也。以所欲为可得而求之，情之所必不免也。"[②]这就明确肯定了性是天生成的，而情是性的本质、实际内容，欲则是情的反应。可见，性是最根本的，情和欲都是在性的基础上的不同表现。荀子的这一思想在先秦时期是比较突出的，其对后世影响也较大。

（二）欲的分类

先秦时期，对欲的分类，以《管子》一书的论述最具代表性。《管子》把人们的欲求分为两大类，一类是生理欲求，一类是社会欲求。并且认为前者是后者的基础，后者是前者的必然发展。如说："仓廪实则知礼节，衣食足则知荣辱。"[③] "仓廪实"、"衣食足"是生理欲求；"知礼节"、"知荣辱"是社会欲求。书中还将人的欲求细分为四种："政之所兴，在顺民心；政之所废，在逆民心。民恶忧劳，我佚乐之；民恶贫贱，我富贵之；民恶危坠，我存安之；民恶灭绝，我生育之。能佚乐之，则民为之忧劳；能富贵之，则民为之贫贱；能存安之，则民为之危坠；能生育之，则民为之灭绝……故从其四欲，则远者自亲；行其四恶，则近者叛之。"[④]这里明确指出了人的"佚乐"、"富

① 《庄子·至乐》。
② 《荀子·正名》。
③④ 《管子·牧民》。

贵"、"存安"、"生育"四种欲求，并且它们之间还有一种层序的关系。即生育欲求（与灭绝相对），是种族繁衍的需要；存安欲求（与危坠相对），是个体安全的需要；富贵欲求（与贫贱相对），是物质享受的需要；佚乐欲求（与忧劳相对），是精神享受的需要。两两相对的欲恶关系，还能够相互转化，这是有辩证思想的，即使在现代心理学的需要理论上，它也不失为一种精辟的见解。

三、对待情欲的态度

先秦的一些思想家，大多从人性出发来探讨情欲产生的根源及其实质。他们又多从伦理道德、社会政治观点方面来处理对待情欲的问题。各种对待情欲的态度，都对人们的思想行为发生过重要影响。它们或者引导人们正确满足自己的情欲，或者压抑禁绝人们的情欲。下面分述几种有代表性的观点。

（一）孔子的"欲而不贪"

孔子说："富与贵，是人之所欲也；不以其道得之，不处也。贫与贱，是人之所恶也；不以其道得之，不去也。"① 孔子承认人人皆有"富"的物质欲求和"贵"的精神欲求，但要"得之以其道"。不符合伦理道德规范的"富"与"贵"，孔子是坚决反对的。为了使人们做到"欲而不贪"，他主张用"仁"、"义"、"礼"、"信"等道德观念来规范人们的行为。孔子在谈到从政的五种美德时，就明确提出了"欲而不贪"的要求。如说："君子惠而不费，劳而不怨，欲而不贪，泰而不骄，威而不猛。"②孔子对待情欲的这些观点，对后世的许多思想家及我国社会生活都产生了很大的影响。

（二）孟子的"寡欲"与"舍生取义"

① 《论语·里仁》。
② 《论语·尧曰》。

孟子继承和发扬了孔子的思想，认为人皆有欲，并从“人之同心”出发，揭示了好色、财富、尊贵、受人喜爱等都是“人之所欲”。在对待情欲的态度方面，孟子有自己独特的观点。他主张“寡欲”。如说：“养心莫善于寡欲。其为人也寡欲，虽有不存焉者，寡矣；其为人也多欲，虽有存焉者，寡矣。”[①] 他认为修养心性的方法最好是减少物质欲望，如果为人，欲望不多，那善性纵使有所丧失，也不会多；如果为人，欲望很多，那善性纵使有所保存，也只极少的了。孟子还主张“舍生取义”，如说：“鱼，我所欲也，熊掌亦我所欲也；二者不可得兼，舍鱼而取熊掌者也。生亦我所欲也，义亦我所欲也；二者不可得兼，舍生而取义者也。生亦我所欲，所欲有甚于生者，故不为苟得也；死亦我所恶，所恶有甚于死者，故患有所不辟也。”[②] 显然，孟子是提倡以高级的情欲来战胜低级的情欲，以社会道德的情欲来克制生理的情欲甚至生存的欲望。

（三）老庄的“无欲”、“不欲”

老庄从他们的天道自然无为观点出发，主张人们应当无欲，而不应当有欲，有了欲则应去掉。老子说：“祸莫大于不知足，咎莫大于欲得。故知足之足，常足矣。”[③] 这就是说人最大的罪过是贪得无厌，这种“欲得”心理就是最大的祸根。因此他提倡“不见可欲，使民心不乱。是以圣人之治，虚其心，空其腹，弱其志，强其骨，常使民无知无欲”[④]。其中“虚其心”也就是要清除民众的欲念；“常使民无知无欲”，就是要经常使民众保持在一种没有知识、没有欲望的状态。庄子对人的情欲也是持否定态度的。他说：

① 《孟子·尽心下》。
② 《孟子·告子上》。
③ 《老子》四十六章。
④ 《老子》三章。

"悲乐者，德之邪；喜怒者，道之过；好恶者，德之失。故心不忧乐，德之至也。"[①] 还说："人之所取畏者，衽席之上，饮食之间；而不知为之戒者，过也。"[②] "恶欲喜怒哀乐六者，累德也。"[③] 庄子认为情欲对人都是有害的，伤害人的身体，损害人的道德。因此，他最终追求的则是无情无欲的真人境界。

（四）荀子的"导欲"、"节欲"

荀子认为，人的欲望并不要等待有可能得到时才产生，它是禀受自然的本性，是不可避免地要出现的。因此，"欲不可去"，而欲又是不可能完全满足的，故"欲不可尽"。对待欲求，荀子提出了引导与节制的主张。如说："欲不待可得，所受乎天也。"[④] "以欲为可得而求之，情之所必不免也。以为可而道之，知所必出也。故虽为守门，欲不可去，性之具也。虽为天子，欲不可尽。欲虽不可尽，可以近尽也；欲虽不可去，求可节也。"[⑤]可见，无论是贱为一般看门的人，还是贵为天子，他们的欲求都是不可以避免的，也是不可以穷尽的，都应该进行引导与节制。

荀子反对禁欲主义，提倡导欲。如说："凡语治而待去欲者，无以道欲而困于有欲者也。"[⑥]（凡是谈论治理好国家的道理，而想靠去掉人们的欲望，这是没有办法来正确引导人们的欲望，反而被欲望所困住了的人。）荀子也反对寡欲主义，提倡节欲。如说："凡语治而待寡欲者，无以节欲而困于多欲者也。"[⑦]（凡是谈论治理国家的道理，而想靠减少人们的欲望，这是没有办法节制欲望而被欲望太多所难住了的人。）无疑荀子对待情欲的这种态度，直到今天还有其积极意义。

① 《庄子·刻意》。
② 《庄子·达生》。
③ 《庄子·庚桑楚》。
④⑤⑥⑦ 《荀子·正名》。

（五）韩非提倡“知足”、反对“欲甚”

韩非在对待情欲态度方面继承了老子一些观点，如在《解老》篇中就明确表示赞同老子“祸莫大于不知足”，“咎莫憯于欲利”的观点。韩非认为，情欲与人们的需要是否得到满足相联系，也同人们对这种需求能否克制有关。因为人不穿衣服就不能御寒，不吃饭就不能充饥，因此欲利之心对人来说是不可避免的，也是正常的。但人应知足，如果任欲利之心肆意发展，就会变成终身的忧患。他说：“圣人衣足以犯寒，食足以充虚，则不忧矣。众人则不然，大为诸侯，小余千金之资，其欲得之忧不除也。”① 还说：“有欲甚则邪心胜，邪心胜则事经绝，事经绝则祸难生。由是观之，祸难生于邪心，邪心诱于可欲。可欲之类，进则教良民为奸，退则令善人有祸。”②“故欲利甚于忧，忧则疾生，疾生而智慧衰，智慧衰则失度量，失度量则妄举动，妄举动则祸难至。”③正是由于欲得之忧不除，邪心占了上风，不仅使得办事的途径断绝了，而且使身体也染上了疾病，智慧也衰减了，以至失去了是非标准，导致轻举妄动，遭受到祸难。韩非以上论证的目的就是叫人们排除太甚的欲利之心，而这里“欲甚”的标准是封建统治阶级的政治观点，因此他的理论实际上给老百姓的是一种禁欲、寡欲的消极影响。

第四节　智能心理学思想

一、智能概念

先秦的思想家，大都是把人的智力与能力分开来考察的。孟子是我国最早明确提出智能问题的思想家。他说：“人之所不学而

①②③《韩非子·解老》。

能者，其良能也；所不虑而知者，其良知也。"[①] 显然，这是一种唯心主义先验论的智能观，因为他认为人生下来就具有了"良知良能"，即不待思虑就会知道的良知；不待学习便能做到的良能。这种观点还反映在他的另外一些言论中："是非之心，智也。"[②]"是非之心，智之端也。"[③]"仁义礼智，非由外铄我也，我固有之也，弗思耳矣。"[④]"仁义礼智根于心。"[⑤] 从孟子的这些言论分析，可见他把"智"与"仁、义、礼"等道德品质一样看待，都是人生所固有，不必从外部获得。它是根于心的对是非的一种判断。

然而，孟子在肯定智力的先天因素的前提下，也在对待某些具体实际问题时，表现出了唯物主义的倾向，即也重视了后天实践因素对发展智能的意义。如说："天下之言性也，则故而已矣。故者以利为本。所恶于智者，为其凿也。如智者，若禹之行水也，则无恶于智矣。禹之行水也，行其所无事也。如智者，亦行其所无事，则智亦大矣。天之高也，星辰之远也，苟求其故，千岁之日至，可坐而致也。"[⑥] 这说明智力是要根据客观规律办成几件事情，就像夏禹治水一样，因势利导，克服了水患。智力不是要小聪明，不是穿凿附会，而是要按照客观规律办事。只要这样，那千年以后的冬至日我们都可以坐着把它推算出来。孟子还说："孔子之谓集大成，集大成也者，金声而玉振之也。金声也者，始条理也；玉振之也者，终条理也。始条理者，智之事也；终条理者，圣之事也。智，譬则巧也；圣，譬则力也。由射于百步之外也，其

① 《孟子·尽心上》。
② 《孟子·告子上》。
③ 《孟子·公孙丑上》。
④ 《孟子·告子上》。
⑤ 《孟子·尽心上》。
⑥ 《孟子·离娄下》。

至，尔力也；其中，非尔力也。"[1] 这是以射箭为喻，说明射到目的地是靠气力，而射中目标那就得靠技巧了。孟子巧妙地将智力与体力、技巧与力量区别开来，使我们看到了智能后天习得的一面。他是以射箭的技巧来说明智能的——谁都知道，射箭的技巧不是人生而固有的，而是后天长期训练的结果。可见，孟子先验的智能观最后也是离不开后天的训练培养的。

荀子对智能概念有自己独特的见解，他说："所以知之在人者谓之知。知有所合谓之智。智所以能之在人者谓之能。能有所合谓之能。"[2] 这就是说，人身上具有用来认识事物的东西叫知（认识能力）。人的认识同外界事物相符合叫智（智力）。人生来就有所能的东西叫能（本能）。本能因接触外界事物有所发展也叫能（能力）。人的认识能力和本能在同外界事物接触中表现出来，从而形成智力和能力。智力是我们的认识符合客观现实，能力是我们的本能接触客观现实。荀子的论述非常简明，也揭示了智力与能力的本质属性。这与心理是客观现实的反映的原理也是一致的。荀子的唯物主义思想在智能观点上也得到了体现。

韩非是我国"智力"一词最早的提出者。他在《韩非子·八经》中曾说过这样两句话："智力不用则君穷乎臣"，"故智力敌而群物胜"。这里的"智力"都有运用智慧、计谋、权术来战胜客观事物的含义。因此，这与现代心理学中提出智力是"能顺利地完成活动任务"的观点有某种相似。

二、智能发展差异

孔子是我国伟大的思想家、教育家，他也是世界历史上最早

① 《孟子·万章下》。
② 《荀子·正名》。

研究个别差异心理的学者。孔子根据自己长期教育实践的丰富经验，对学生心理的个别差异进行了较系统、较全面的考察与论述。从《论语》及其他记载有孔子言论的典籍看来，他所考察过的心理的个别差异，包括了智力、能力、性格、志向、学习态度、学习专长等各个方面。下面仅就孔子有关智能心理发展差异的论述进行一些分析。

（一）智力发展差异

早在两千多年前，孔子就提出了智力三种类型的差异。如说："性相近也，习相远也。"[①] "惟上知与下愚不移。"[②]"中人以上，可以语上也；中人以下，不可以语上也。"[③] 我们把这三句话联系起来看，可见孔子是按智力发展水平把人分为三类的，即上智、中人、下愚三种类型。这与现代心理学按照智力水平把儿童分为"超常"、"正常"和"低常"三类有相似之处。都是两头小、中间大的正态分布（当然，孔子时代没有进行心理统计测量，只是凭经验和思辨得来的大致情况）。绝大多数儿童都属"正常"一类，"超常"和"低常"的只占极少数。孔子关于"上智"、"中人"和"下愚"的分类基本上也是符合这种情况的。不过，孔子所谓的上智下愚不移，则是形而上学的错误观点。因为这二者并非绝对不移，在一定条件下，也是可以改移的。

孔子在谈到学生的智力品质差异时，《论语》上有这样一段记载："子谓子贡曰：'汝与回也，孰愈？'对曰：'赐也何敢望回？回也闻一以知十，赐也闻一以知二。'孔子曰：'弗如也；吾与女弗如也。'"[④]这主要谈的是智力灵活敏捷的品质，颜回比子贡当然强

①② 《论语·阳货》。

③ 《论语·雍也》。

④ 《论语·公冶长》。

得多。孔子对学生的智力情况是了如指掌的，这也就是他能成功地进行因材施教的根据。

（二）能力发展差异

孔子对学生的能力发展差异也是很清楚的，比如在从政能力方面，他能具体明白地说出各个学生所适合的职务及能力大小。据《论语》载："孟武伯问：'子路仁乎？'子曰：'不知也。'又问。子曰：'由也，千乘之国，可使治其赋也，不知其仁也。''求也何如？'子曰：'求也，千室之邑，百乘之家，可使为之宰也，不知其仁也。''赤也何如？'子曰：'赤也，束带立于朝，可使与宾客言也，不知其仁也。'"[1]"雍也，可使南面。"[2]孔子认为，仲由在有1000辆兵车的国家可以负责兵役和军政工作。冉求在千户人口的私邑可以当县长，百辆兵车的大夫封地可以当总管。公西赤穿着礼服，立于朝廷之中，可以叫他接待外宾，办理交涉。冉雍这个人，可以让他做一部门或一地方的长官。孔子这真是按能授官了。

在我国和世界第一部教育专著——《学记》中，也有关于学生能力发展差异的记载："比年入学，中年考校：一年视离经辨志，三年视敬业乐群，五年视博习亲师，七年视论学取友，谓之小成。九年知类通达，强立而不反，谓之大成。夫然后足以化民易俗，近者说服而远者怀之。此大学之道也。"大意是：学生到了规定的年龄入大学，国家每隔一年考查他们学业及操行成绩一次。第一年考查学生对课文析句分段的能力和学习的志向；第三年考查学生是否专心学习及与周围人和睦相处的能力；第五年考查学生广博吸取知识的能力及尊师的品德；第七年考查学生研究学问和识别朋友的能力。符合标准的就叫做"小成"。另外九年，学生学业已

① 《论语·公冶长》。
② 《论语·雍也》。

能触类旁通，闻一知十，学问功底深厚，见解行动坚定，不为外物左右。做到了这些就叫做“大成”。这样才能教化人民，移风易俗，使近处的人心悦诚服，远方的人都来归顺。这就是大学的目的任务与教育步骤。可见我国古代的教育已很重视学生能力的差异及其培养，这对我国当今大力提倡的素质教育也是具有一定借鉴意义的。

三、智能的测试

先秦时期对个体智能有了较深的认识，对智能的个别差异亦有所关注，因而这一时期已开始出现了对个体智力与能力的初步测试，即出现了心理测验的思想萌芽。心理测验是测量人的智力、能力倾向或个性（人格）特征的个别差异的工具。这种工具既有器械或实物，也有文字或图表，亦即是对心理进行量化，使之达到标准化的要求。在西方心理测验的发展历史进程中，能力测验较人格训练早，而能力测验中发展最早的是智力测验。即先发展对一般能力即智力的测验，再发展特殊能力测验。中国古代先秦时期虽未有严格科学意义上的心理测验，但确实存在丰富的心理测验思想的萌芽。尤其这一时期的智能心理测验思想还有其显著特色：一是智力与能力的测验合而为一，没有像西方那样先出现智力测验，再有能力测验。前者虽不能精确地区别智力与能力的各自水平，但却符合智力与能力实则彼此相关的事实。二是在智力与能力测验的择题与设计方法上颇有见解，而择题与设计方法恰恰是测验中最关键所在。这些体现了我们自身特色的智能测验的具体方法如下：

（一）情境鉴别法

情境鉴别法是在条件受控的特定情境中，观察、测定被试人心理与行为的方法，即通过心理实验来进行测验的方法。庄子的

“九征”就是通过设定九种情境去观测人之心理与行为的方法。他说：“故君子远使之而观其忠，近使之而观其敬，烦使之而观其能，卒然问焉而观其知，急与之期而观其信，委之以财而观其仁，告之以危而观其节，醉之以酒而观其则，杂之以处而观其色。九征至，不肖人得矣。”[①] 其中庄子提出通过设定“烦使之”（复杂情况）、“卒然问焉”（突然提问）的特殊情境，来测验被试的“能”（能力）与“知”（智力）。这样一种通过给出某一情境刺激以观测所诱导出的心理反应（智力与能力）的设计方法，从今天现代测验理论来看也是颇有创意的。

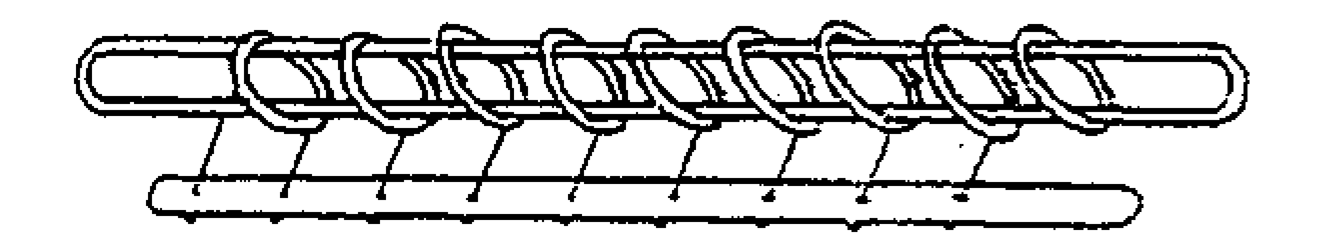
（二）器械测试法

器械测试法，顾名思义即采用设计的相关器物来测验人的智力、创造人的方法，包括博弈、九连环等。博弈是一种两人对局的智力竞赛活动，可通过对弈取胜见出人智力之高低。《论语》中就已有：“不有博弈者乎？”[②] 关于博弈的具体内容后文中有详论，这里不赘述。我们将重点介绍九连环。

九连环是九个金属环连在一起，可分可合生出许多变化。据《辞海》记载，古时九连环有二种：其一是民间玩具，“连环系金属丝制成，套在条形横板或各式框架上，贯以剑形框柄，可合可分。中以九环最为著称，故名”。其二是民间戏法，“将九个金属圆环（直径约7寸），运用熟练技法，或合或分，或套成花篮、绣球、宫灯等形象”。下图是民间玩具九连环的一种。

战国时已有连环试验，始自秦昭王。《国策·齐策》记载昭王遣使者遗君王后以玉连环，曰：“齐多智，而解此环不？”君王后将之示于群臣，群臣均不知解，君王以锥破之，谢秦使曰：“谨以

① 《庄子·御列寇》。
② 《论语·阳货》。



（九连环图式）

解矣。”这里秦昭王就利用九连环作了一次智能测验。

连环测验可用来检测一个人的智能水平，包括思维想像的创造性、灵活性、敏捷性、变通性等品质，以及动作技巧的熟练程度。把心智技能与动作技巧的测验寓于玩具与戏法的操作中，把测试人的智能水平和训练发展人的智能结合起来的这一特色已为人们所关注。19 世纪 20 年代美国哥伦比亚大学心理学教授鲁格尔（Ruger）就将九连环纳入他的心理实验中，并依此著为一书《中国连环的解脱》(*The Chinese Ring Puzlles*)，许多心理学者对此极感兴趣。张耀翔就曾用九连环测试，令被试颇感兴趣。但遗憾的是它缺少精确的记分标准。杨鑫辉曾多次提出将九连环的测试定量化、标准化，这一设想将有望实现。

（三）等级数量法

现代心理测验实质就是要对人的心理水平与特质进行量化研究。中国古代于先秦时期就已有了朴素的智能测验的量化思想。具体表现为：

1. 等级评定法

孔子在评价人的智力水平时开了等级评定的先河。他说：“唯上智与下愚不移。”① 又说：“中人以上，可以语上也，中人以下，不可以语上也。”② 另有：“生而知之者，上也；学而知之者，次也；

① 《论语·阳货》。

② 《论语·雍也》。

困而学之，又其次也；困而不学，民斯为下矣。”[1] 可见，孔子对人的智能评定列为三种等级：一是上智与下愚二个等级；二是上、中、下三个等级；三是上、其次、又其次、下四个等级。

2. 数量指标法

孔子同时也开了用数量标明智力水平之先河。他对两个学生理解、接受能力的评价是：“回也，闻一以知十；赐也，闻一以知二。”[2] 孔子的学生陈亢在问过伯鱼后，对其评价是：“闻一得三，闻诗闻礼，又闻君子之远其子也。”[3]

（四）动作判断法

动作判断法即以动作发展特点或动作技巧作为智能测验的根据。古时的“试射”就是一种动作判断法。《礼记》记载我国周代已采用“试射”这一测验形式。“古者：天子以射选诸侯、卿、大夫、士。射者，男子之事也，因而饰之以礼乐也。”“天子之制，诸侯岁贡士于天子，天子试之于射宫。其容体比于礼，其节比于乐，而中多者，得与于祭；其容体不比于礼，其节不比于乐，而中少者，不得与于祭。”[4] 从现代心理测验看，这属于特殊能力测验的单项测验。它根据射中次数的多少，以及行动是否合乎礼仪，动作是否合乎乐律，来判断其能力的强弱以定士之取舍。“按现在的测验学术语来说，它用了参照效标的记分法。”[5] 效标是衡量测验是否有效的外在标准。“试射”射中次数的多少，动作是否合乎礼仪、乐律，就是射箭这种特殊能力测验的效标。

此外，先秦时还出现了心理实验思想萌芽，注意分心实验就

---

① 《论语·季氏》。
② 《论语·公冶长》。
③ 《论语·季氏》。
④ 《礼记·射义》。
⑤ 林传鼎：《智力开发的心理学问题》，知识出版社 1985 年版，第 3 页。

是典型代表。注意分心实验研究的是个体注意分配能力，即是一种能力实验。由韩非最早提出“右手画圆，左手画方”[①]的分心实验，后经历代承续、发展、推演已十分近似于现代的注意分心实验，并对现代注意分心实验产生了极大影响。详情可见下文。

第五节　性情心理学思想

一、性情概念

性情即指人的本性与情感、情绪。先秦思想家论述这方面的言论也较多。孟子就曾说：“口之于味也，目之于色也，耳之于声也，鼻之于臭也，四肢之于安佚也，性也，有命焉，君子不谓性也。仁之于父子也，义之于君臣也，礼之于宾主也，知之于贤者也，圣人之于天道也，命也，有性焉，君子不谓命也。”[②] 表面上似乎孟子把人们追求味、色、声、臭、安佚等本能和欲望算做性，也把追求仁、义、礼、智这样一些社会道德因素的行为算做性。但实质上他只把后者（追求仁、义、礼、智的社会本性）算做性，而前者（追求味、色、声、臭、安佚的自然本性）是不算做性的。这点正好与告子关于性的概念——“生之谓性”、“食色，性也”[③]针锋相对。对性的实质认识上，二人也持不同的观点，孟子是性善论，因为他指的性就是仁、义、礼、智四种社会道德品质；而告子则是性无善无不善论，因为他指的性就是饮食男女等自然生存需要，这当然没有什么善恶可说的。

---

① 《韩非子·功名》。
② 《孟子·尽心下》。
③ 《孟子·告子上》。

荀子关于性的概念也说得很明确："生之所以然者谓之性。性之和所生，精合感应，不事而自然谓之性。"① "性者，本始材朴也。"② 第一句话是就性的本原讲的，即生来就是如此，不需要后天努力与社会教化的自然的东西叫做性。第二句话是就性的特质讲的，即性是未经加工改造的原始素材。

荀子性的概念比较广泛，它既包含了人的生理器官的各种反映，也包含了人的情与欲。如说："今人之性，目可以见，耳可以听。夫可以见之明不离目，可以听之聪不离耳，目明而耳聪，不可学明矣。"③ 这是指感觉器官的反映机能。"性之好、恶、喜、怒、哀、乐谓之情。"④ 这是指与生俱来的自然情绪、情感。"饥而欲食，寒而欲暖，劳而欲息，好利而恶害，是人之所生而有也，是无待而然者也。"⑤ 荀子认为性就是自然生成的，而情就是性的实际内容，因此，性与情就是密不可分的一致关系。

老庄的性情概念又有不同的特点，他们所指的人性就是"朴"，即从"道"那里获得的自然性。这种自然性是天纯未散、元气充足、其德全而神不亏，是最完美的。所以，他们常用婴儿、赤子做比喻。为了使人"常德不离"，复归于婴儿，老庄提倡"绝圣弃智"、"少私寡欲"，节省精力，注意积德，以便达到"常德乃足，复归于朴"的目的。这方面的论述有："含德之厚，比于赤子。蜂虿虺蛇不螫，猛兽不据，攫鸟不搏，骨弱筋柔而握固。未知牝牡之合而全作，精之至也。终日号而不嗄，和之至也。"⑥ "绝圣弃智，

① 《荀子·正名》。
② 《荀子·礼论》。
③ 《荀子·性恶》。
④ 《荀子·正名》。
⑤ 《荀子·非相》。
⑥ 《老子》五十五章。

民利百倍；绝仁弃义，民复孝慈；绝巧弃利，盗贼无有。此三者以为文不足，故令有所属：见素抱朴，少私寡欲。”① “且夫待钩绳规矩而正者，是削其性者也；待绳约胶漆而固者，是侵其德者也；屈折礼乐，呴俞仁义，以慰天下之心者，此失其常然也。天下有常然，常然者，曲者不以钩，直者不以绳，圆者不以规，方者不以矩，附离不以胶漆，约束不以纆索。故天下诱然皆生而不知其所以生，同焉皆得而不知其所以得。故古今不二，不可亏也。则仁义又奚连连如胶漆纆索而游乎道德之间为哉，使天下惑也。”②“百年之木，破为牺尊，青黄而文之，其断在沟中。比牺尊于沟中之断，则美恶有间矣，其于失性一也。跖与曾史，行义有间矣，然其失性均也。且夫失性有五：一曰五色乱目，使目不明；二曰五声乱耳，使耳不聪；三曰五臭熏鼻，困惾中颡；四曰五味浊口，使口厉爽；五曰趣舍滑心，使性飞扬。此五者，皆生之害也。”③ 老庄认为性即是原始的自然状态，也就是像婴儿一样无知无欲的一种纯朴状态。然而老庄也都知道，人生活在世界上总是要通过自己的活动与外物发生联系的，为了防止这些活动对人的自然本性的影响，他们便提出要堵塞人的感官通路，去掉内心的思虑，抛弃名利情欲，以达到他们要求的“恬淡、寂寞、虚无、无为”的纯朴状态。他们认为，只有这样才能保持住人的自然本性。

二、性情理论

先秦思想家的性情理论，实质上都是以性为主、以情为辅的理论。《尚书·太甲上》记载的“兹乃不义，习与性成”及孔子说

① 《老子》十九章。
② 《庄子·骈拇》。
③ 《庄子·天地》。

的“性相近也，习相远也”[1]，可以说是性情理论最早的观点。《尚书》上的那句话，是商代早期的伊尹告诫初继位的太甲说的，意思是处在一个不义的环境中，那习染的东西也将变成自己的本性。孔子说的那句话意思是：人的性情本相近，但因习染不同，便相距甚远了。当然从字面上看，孔子只说人的先天本性是相近的，而没有论及本性是好是坏，即是善是恶的问题。但我们从他的一贯思想——即“天地之性人为贵”[2]、“爱人”[3]、“泛爱众”[4]等看来，特别是从他的思想继承人孟子的言行看来，基本上可以推断他是一位性善论者。这个结论恐怕是站得住脚的；要不，那我们又怎么能够说孟子是继承和发扬了他的思想呢？又怎么能称为“孔孟之道”呢？下面就具体介绍一下先秦思想家的四种关于人性的理论，随即也论到他们关于情的观点。

（一）告子的“性无善无不善论”

告子认为人天生的资质就叫做性，人的生理需要与欲求就是性，比如饮食男女，就是人的本性。既然他只把这些自然的、物质的、生理的需要当做性，而不把社会的、精神的、道德的需要当做性，那当然就不会有什么善与不善的。所以他说：“性犹湍水也，决诸东方则东流，决诸西方则西流。人性之无分于善不善也，犹水之无分于东西也。”[5]告子用湍（tuān）水比喻人性的意思很明显，就是要说明天生的人性没有什么善恶之分，善恶是后天人为形成的。同时，人的饮食男女等情欲也是没有什么善恶之分的。

（二）孟子的“性善论”

---

① 《论语・阳货》。
② 《孝经・圣治》。
③ 《论语・颜渊》。
④ 《论语・学而》。
⑤ 《孟子・告子上》。

一般说来，孟子是既承认人的自然本性、生理本能与欲求就是性，又承认人的社会本性、道德精神需求也是性。但说到最关键处，他又只承认后者是性，而前者不能算做性，只能算做命。孟子针对告子“生之谓性”的命题，提出不能把人性看成为饮食男女等生理本能欲求，因为这种本能是人与动物皆有的，如果只谈这种人性，那岂不是“犬之性犹牛之性，牛之性犹人之性与”[①]？因此，他认为，人之所以为人，人之所以不同于动物，就在于人具有先天的仁、义、礼、智道德观念。他说：“人皆有不忍人之心，先王有不忍人之心，斯有不忍人之政矣。以不忍人之心，行不忍人之政，治天下，可运之掌上。所以谓人皆有不忍人之心者，今人乍见孺子将入于井，皆有怵惕恻隐之心——非所以内交于孺子之父母也，非所以要誉于乡党朋友也，非恶其声而然也。由是观之，无恻隐之心，非人也；无羞恶之心，非人也；无辞让之心，非人也；无是非之心，非人也。恻隐之心，仁之端也；羞恶之心，义之端也；辞让之心，礼之端也；是非之心，智之端也。人之有是四端也，犹其有四体也。”[②]孟子用“乍见孺子将入于井”的例子说明不忍人之心是我们先天就自然具有的，仁、义、礼、智四端也是先天就根植于心的。孟子认为，人的本性是善良的，就像水必然要向下流一样。他在反驳告子性无善无不善的“湍水”例子时说过这样一段话：“水信无分于东西，无分于上下乎？人性之善也，犹水之就下也。人无有不善，水无有不下。今夫水，搏而跃之，可使过颡；激而行之，可使在山。是岂水之性哉？其势则然也。人之可使为不善，其性亦犹是也。”[③]孟子虽说是主张性善论，即人的先天本性就是善良的，但他也有一些辩证的思想，只是说人一生下来所具有的仁、义、礼、智四种道德观念还只是萌芽，还有赖

---

①③ 《孟子·告子上》。

② 《孟子·公孙丑上》。

于后天的培养与教育。如果后天的环境与教育条件跟不上，则仁、义、礼、智的善性也会泯灭，人就由善变成了不善。故他说："牛山之木尝美矣，以其郊于大国也，斧斤伐之，可为美乎？是其日夜之所息，雨露之所润，非无萌蘖之生焉，牛羊又从而牧之，是以若彼濯濯也。人见其濯濯也，以为未尝有材焉，此岂山之性也哉？虽存乎人者，岂无仁义之心哉？其所以放其良心者，亦犹斧斤之于木也，旦旦而伐之，可为美乎？其日夜之所息，平旦之气，其好恶与人相近也者几希，则其旦昼之所为，有梏亡之矣。梏之反复，则其夜气不足以存；夜气不足以存，则其违禽兽不远矣。人见其禽兽也，而以为未尝有才焉者，是岂人之情也哉？故苟得其养，无物不长；苟失其养，无物不消。"[①] 孟子以牛山的树木被砍伐等比喻人的善性被泯灭，说理是贴切的。他认为人的善性也像其他事物一样，如果得到了保护和培养，它就会成长；如果失去了保护和培养，它就会消灭。因此，孟子强调人要收放心，以保证善性的永存。如说："仁，人心也；义，人路也。舍其路而弗由，放其心而不知求，哀哉！人有鸡犬放，则知求之；有放心而不知求。学问之道无他，求其放心而已矣。"[②]一个人，丢掉了鸡与狗，还知道去找寻；但是丢掉了心中的仁与义，却不知道去寻求。所以做学问最重要的事情就是要保持自己的善良之心。这也就是孟子性善论最根本的要求。

由于孟子只把仁、义、礼、智四端等社会道德属性作为人的本性，所以对人的饮食男女一些生理的情欲需要则放在次要的地位。即"情"是应该服从"性"的，当然，像"浩然之气"[③] 等高级情感因素则又是与"性"紧密结合、同等重要的。这里就不能再机械地划分主次了，只是指人的一般情欲是绝对要服从于性的。

①② 《孟子·告子上》。
③ 《孟子·公孙丑上》。

所以他主张礼重于食色，“养心莫善于寡欲”[1]。并大力倡导“富贵不能淫，贫贱不能移，威武不能屈”[2] 的大丈夫精神。他还说：“鱼，我所欲也，熊掌亦我所欲也；二者不可得兼，舍鱼而取熊掌者也。生亦我所欲也，义亦我所欲也；二者不可得兼，舍生而取义者也。生亦我所欲，所欲有甚于生者，故不为苟得也；死亦我所恶，所恶有甚于死者，故患有所不辟也。如使人之所欲莫甚于生，则凡可以得生者，何不用也？使人之所恶莫甚于死者，则凡可以辟患者，何不为也？由是则生而有不用也，由是则可以辟患而有不为也，是故所欲有甚于生者，所恶有甚于死者。”[3] 这一大段的核心就是教人能“舍生取义”四个字。即一个人一生最大的情欲——生命，也是应该服从于仁义的本性的。

（三）荀子的“性恶论”

荀子认为人性生来就是恶的，所以他说：“今人之性，生而有好利焉，顺是，故争夺生而辞让亡焉；生而有疾恶焉，顺是，故残贼生而忠信亡焉；生而有耳目之欲，有好声色焉，顺是，故淫乱生而礼义文理亡焉。然则从人之性，顺人之情，必出于争夺，合于犯分乱理而归于暴。故必将有师法之化，礼义之道，然后出于辞让，合于文理而归于治。用此观之，然则人之性恶明矣，其善者伪也。”[4] 荀子反对孟子的性善论，认为人生来就是好利、争夺、疾恶、残贼、淫乱的，而情就是性的实际内容，因此性恶情也恶，所以“从人之性，顺人之情”，那人就要坏到极点了。并且这都是先天形成的，是本始材朴的东西，是自然所赋予的，人们是不可学，也不可行事的。而要改变生来的恶性，也并非绝没办法，只

① 《孟子·尽心下》。
② 《孟子·滕文公下》。
③ 《孟子·告子上》。
④ 《荀子·性恶》。

要我们注意环境与教育，以及自己的主观努力，即通过这些人为的“伪”的活动，就能够把恶性改造成善性。所以荀子又说：“孟子曰：‘人之学者，其性善。’曰：是不然！是不及知人之性，而不察乎人之性伪之分者也。凡性者，天之就也，不可学，不可事。礼义者，圣人之所生也，人之所学而能，所事而成者也。不可学、不可事而在天者，谓之性；可学而能、可事而成之在人者，谓之伪：是性伪之分也。今人之性，目可以见，耳可以听。夫可以见之明不离目，可以听之聪不离耳，目明而耳聪，不可学明矣。”[①]在荀子的观点中，是将先天的性与后天的伪作为对立面而提出来的，前者是原始的恶，后者是人为的善。性是伪的根基，伪是性的改造，二者是缺一不可的。所以荀子指出：“性者，本始材朴也；伪者，文理隆盛也。无性则伪之无所加，无伪则性不能自美。性伪合，然后圣人之名，一天下之功于是就也。故曰：天地合而万物生，阴阳接而变化起，性伪合而天下治。”[②]至于如何化性起伪，使人们恶的本性改造为善性呢？荀子下面的几段话表达了他的思想：“故圣人化性而起伪，伪起于性而生礼义，礼义生而制法度。然则礼义法度者，是圣人之所生也。故圣人之所以同于众其不异于众者，性也；所以异而过众者，伪也。”[③]“故枸木必将待檃栝烝矫然后直，钝金必将待砻厉然后利。今人之性恶，必将待师法然后正，得礼义然后治。今人无师法，则偏险而不正；无礼义，则悖乱而不治。古者圣王以人之性恶，以为偏险而不正，悖乱而不治，是以为之起礼义、制法度，以矫饰人之情性而正之，以扰化人之情性而导之也。使皆出于治，合于道者也。今之人，化师法、积文学、道礼义者为君子；纵性情、安恣

①③《荀子·性恶》。
②《荀子·礼论》。

睢、而违礼义者为小人。"[1]"直木不待檃栝而直者，其性直也。枸木必将待檃栝烝矫然后直者，以其性不直也。今人之性恶，必将待圣王之治，礼义之化，然后皆出于治，合于善也。"[2]可见圣王之治、礼义之化、师法之导就是他倡导的"化性起伪"的最好办法。以上就是荀子关于"人性"的基本观点。

至于荀子对待"情欲"的基本观点则是：性是"天之就"，情是"性之质"，欲是"情之应"。性是自然生就的，情是性的实质，欲是情的反应。性是根本，性的恶也就决定了情欲的恶。但情欲又是自然生成的，因此这又决定了情欲也是不可免、不可少、不可去的。荀子关于这方面的论述不少，其中心思想就是教我们正视人的情欲，利用节欲与导欲的方法来正确满足人的情欲需要。我们仅引几段论述，以见一斑。如荀子说："夫人之情，目欲綦色，耳欲綦声，口欲綦味，鼻欲綦臭，心欲綦佚。此五綦者，人情之所必不免也。养五綦者有具，无其具，则五綦者不可得而致也。"[3]"今人所欲，无多；所恶，无寡。岂为夫所欲之不可尽也，离得欲之道而取所恶也哉？故可道而从之，奚以损之而乱！不可道而离之，奚以益之而治！故知者论道而已矣，小家珍说之所愿皆衰矣。"[4]"欲恶取舍之权：见其可欲也，则必前后虑其可恶也者；见其可利也，则必前后虑其可害也者；而兼权之，孰计之，然后定其欲恶取舍，如是则常不失陷矣。凡人之患，偏伤之也。见其可欲也，则不虑其可恶也者；见其可利也，则不顾其可害也者。是以动则必陷，为则必辱，是偏伤之患也。"[5]"礼起于何也？曰：人生而有欲，欲而不得，则不能无求，求而无度量分界，则不能不

---

①② 《荀子·性恶》。

③ 《荀子·王霸》。

④ 《荀子·正名》。

⑤ 《荀子·不苟》。

争。争则乱，乱则穷。先王恶其乱也，故制礼义以分之，以养人之欲，给人之求。使欲必不穷乎物，物必不屈于欲，两者相持而长，是礼之所起也。"① 从这里我们看到了荀子对待人的情欲的方法，也是跟他对待人性的方法是一致的，还是圣王之治与礼义之化。即他所倡导的节欲也好，导欲也好，归根结蒂就是以其封建社会的礼义为标准的。他的最终目的就是：使人们的欲望不至于因为物质的不足而得不到满足，使物质也不至于为人们的欲望所用尽，物质与情欲相互制约而长久地保持协调发展。当然，荀子这一善良的设想是十分美好的，但在当时的社会也的确是不可能实现的！

（四）世硕的"性有善有恶论"

周人世硕也像告子一样，他们的著述大都佚亡，他们仅存的一点思想观点都是在别人的著作里保留下来的。告子"性无善无不善论"的思想就是在《孟子·告子》中保留下来的。孟子是把告子作为反面教员来引用他的话的，也正是孟子利用告子的观点作为批判的靶子才得以保留下来。这种情况也是世界上屡见不鲜的，孟子总算给人类留下了一份宝贵的精神财富，使人们在人性论方面更开扩了眼界，这恐怕是孟子始料所未及的。世硕"性有善有恶论"的思想则是在王充的《论衡·本性》中保留下来的。而王充则是以一个基本赞同者的观点来介绍这种思想的。他说："周人世硕以为人性有善有恶，举人之善性，养而致之则善长；恶性，养而致之则恶长。如此，则情性各有阴阳，善恶在所养焉。故世子作《养性书》一篇。虑子贱、漆雕开、公孙尼子之徒，亦论情性，与世子相出入，皆言性有善有恶。"东汉王充能在自己的著作中保留下轶佚殆尽的世硕"性有善有恶论"的思想，真是难能可贵的！当然由于材料的缺乏，我们还不能了解世硕思想的全貌，但

① 《荀子·礼论》。

仅据王充介绍的简短文字，就足以断定，世硕确是人性论的另一派观点，也是有可取之处的。他的性情理论，就是认为无论是性，还是情，都是有善有恶的，并且这是由于性情所含的阴阳二气所决定的。到底一个人是善还是恶，那就要看我们的培养方向如何。如果朝着善的方向培养，那就成为善性；朝着恶的方向培养，那就成为恶性。这就是世硕关于性情善恶的观点。

三、性情与才学的关系

性情与才学的关系问题，先秦思想家谈论得并不多，也没有像秦以后的思想家那样观点各异，才性学派林立。性情与才学如果我们细分，那就可以分为“性”、“情”、“才”、“学”四个方面。“性”即是本性、个性、性格，“情”即是情感、情绪、情欲，“才”即是才质、才能、素质，“学”即是学识、学问、学习。孟子是当时谈论才性的一位思想家，而他的观点是与其性善论分不开的，即认为性是善的，才也是善的，才是性的具体表现。如说：“富岁，子弟多赖；凶岁，子弟多暴，非天之降才尔殊也，其所以陷溺其心者，然也。今夫麰麦，播种而耰之，其地同，树之时又同，浡然而生，至于日至之时，皆熟矣。虽有不同，则地有肥硗，雨露之养、人事之不齐也。故凡同类者，举相似也，何独至于人而疑之？圣人与我同类者。”① 丰收年成，少年子弟多半懒惰；灾荒年成，少年子弟多半强暴，这不是由于天生的才质不同，而是由于环境使他们心情变坏的缘故。孟子还用种庄稼的事例，说明这一道理。认为收成的好坏是由许多因素造成的，如土地的肥瘠，雨水的多少，人工的懒勤等等。这些环境条件的变化（如丰收或灾荒）才引起了人们的心情及行为表现的改变，这并非人们天生

① 《孟子·告子上》。

的才质有什么不同。世界上一切同类的事物，大体都是相同的。为什么单单讲到了人类，便产生了怀疑呢？圣人也是与我们同类的。圣人的性是善的，我们每个人的性也是善的；圣人的才质是善的，我们每个人的才质也是善的。

孟子还认为人的本性是与他的才质或资质相一致的，即都是善良的。但有时人们又觉得某人没有善良的资质和善性，简直就跟禽兽一样。这都是由于人们的才性不但没有得到培养，反而是受到了摧残与伤害的缘故。所以他说："其日夜之所息，平旦之气，其好恶与人相近也者几希，则其旦昼之所为，有梏亡之矣。梏之反复，则其夜气不足以存；夜气不足以存，则其违禽兽不远矣。人见其禽兽也，而以为未尝有才焉者，是岂人之情也哉？故苟得其养，无物不长；苟失其养，无物不消。孔子曰：'操则存，舍则亡；出入无时，莫知其乡。'惟心之谓与？"[1] 才性的善恶完全在于是否得到后天的培养，如果得到了培养，才性的善性就增长；如果失去了培养，才性的善性就消亡。

从上面培养才性的观点看来，表明了孟子在对待才与学的关系上，是主张学以广才的。既然谈到"培养"，那当然就有教与学的问题。因此，孟子非常重视教与学对才的发展与提高的作用。如说："中也养不中，才也养不才，故人乐有贤父兄也。如中也弃不中，才也弃不才，则贤不肖之相去，其间不能以寸。"[2] 这段话指出：人的品德与才能如果没有高质量的教师的教育与培养，那就要泯灭丧失。可见，才与学的关系是极为密切的。

荀子的才性观正好与孟子的相反，他认为先天本始材性是恶的，与之一致的才也是恶的。所以他说："材性知能，君子、小人

① 《孟子·告子上》。
② 《孟子·离娄下》。

一也。好荣恶辱，好利恶害，是君子、小人之所同也，若其所以求之道则异矣……小人莫不延颈举踵而愿曰：'知虑材性，固有以贤人矣！'夫不知其与己无以异也，则君子注错之当，而小人注错之过也。故孰察小人之知能，足以知其有余可以为君子之所为也。譬之越人安越，楚人安楚，君子安雅，是非知能材性然也，是注错习俗之节异也。"[①] 这说明一个人的材性知能，君子、小人都是一样的。材性本来是恶的，但人正因为其恶，就有求善的要求。这也联系到人需要注错恰当，才能化性起伪，达到为善的道理。荀子很重视学习在使人获得知识、增长才能、养成品德、改造性恶方面的作用。如他在《劝学》篇中就有这样一些话："学不可以已"，"古之学者为己"，"君子之学也，以美其身"，"君子博学而日参省乎己，则知明而行无过矣"。由此可见，荀子对才、性、情与学的关系是阐述得很全面深刻的。比如上面所说的"美其身"、"行无过"，当然就不仅是对人的才能、性格等说的，这也包括了人的情感与情绪，很有借鉴意义。

孔子在《论语》中很少谈到"性"的问题，所以他的学生子贡说："夫子之文章，可得而闻也；夫子之言性与天道，不可得而闻也。"[②] 不过夫子言性与天道，也并非"不可得而闻"，孔子关于性还是说了一句名言的："性相近也，习相远也。"[③] 言人的性情本来是相近的，因为习染不同，便相差很远了。孔子虽然没有明确表示性情的善恶，但我们认为，孔子骨子里的思想还是性善论者，而且他非常重视习染对人善恶的决定作用。这习染中，少不了要包含学习的因素，因此，孔子的观点，也是认为性情与学的关系

---

① 《荀子·荣辱》。

② 《论语·公冶长》。

③ 《论语·阳货》。

是非常密切的，即教育与学习的好坏决定人的性情的善恶。孔子对学生的性格与才能也是了如指掌的，这也就是他对学生进行因材施教的根据。同时，这也说明了孔子是深知教育与学习对培养人的优良性格及发展人的才能具有极其重要的意义。

告子讲到人的性情善恶时，是以湍水作比喻，“决诸东方则东流，决诸西方则西流”[①]。而世硕谈人的性情善恶时，则是“举人之善性，善而致之则善长；恶性，养而致之则恶长”[②]。这里的“决”与“养”就有引导、培养与学习的含义，以此说明人的性情的善恶乃是由于人们引导、培养与学习的结果。可见，告子与世硕也是非常重视教育与学习对人的性情善恶的决定作用的。

第六节　释梦心理学思想

人类是从对梦的思考中提出了形神关系、心物关系这些哲学中最本质、关键的问题。而形神关系（即精神与物质的关系）、心物关系（即心理与生理的关系）又是关涉心理实质的最主要问题。“现代心理学认为，对心理实质的正确认识，是心理学中最基本的理论问题。”[③]对于梦这个哲学、心理学之重要问题的科学研究，至今仍是聚讼纷纭，难有定说。而中国早在先秦时期就对梦这一人类特殊精神现象进行了深入探究，并形成了自己较为独特的探索方式与思路。总的来看，先秦对于梦的探究可包括以下三大内容：一是梦的本质；二是梦的机制；三是梦的功能。

---

① 《孟子·告子上》。

② 《论衡·本性》。

③ 杨鑫辉：《中国心理学思想史》，江西教育出版社1994年版，第63页。

一、梦的本质

什么是梦？这一问题属于人对自身的一种内视，是人类的自我认识。人们普遍认为梦作为人类特殊的精神现象，既是一种生理活动，又是一种心理活动。先秦思想家对于梦的本质与特征分别从这样三个方面展开：梦和睡眠的关系，睡梦与觉醒的关系，梦的心理特征。

（一）梦和睡眠的关系

人人皆知梦是在睡眠过程中发生出现的。先秦时人们正是以这一常识经验为突破口，开始了对梦这一神秘现象的探究。由于年代久远，我们很难直接在先秦文献中寻找到大量的、有关梦与睡眠关系的材料。然作为中国古代文化思想的“活化石”——汉字，却可为我们提供了一些线索。今天我们见到的汉字“梦”，是历经多次演变的产物。“梦”在甲骨文中是一会意字，即[illegible]。此字的左偏旁是一张有支架的床，右边上方是一只长着长长睫毛，显得十分夸张的大眼睛。右下方曲折下行的一笔表示抽象的人体，人体右边伸出的部分是带着手指的手臂。整个字合起来表示的意义为：人睡在床上用手指着眼睛，即表示在睡眠中人会有所见。从此字被突出强调的部分——[illegible]（“见”在甲骨文中为[illegible]），可知先秦时人们十分强调梦之为一种精神活动、心理活动，并不单单是纯粹生理上的休息。人们还可能已经注意到甲骨文的梦字中那只大眼睛上的长睫毛，它们均指向同一方向，向一边曲折，这是用来表示眼睛的转动。因为人的眼睛在有所见时，均会活动眼球，而眼球活动必会连带睫毛上下跳动[1]。这足以说明，远在先秦时期人

---

[1] 参见刘文英：《梦的迷信与梦的探索》，中国社会科学出版社1991年版，第158～159页。

们就已认识到人在做梦时眼球会快速活动。现代心理生理学根据脑电图、肌电图、眼动电流图手段，把睡眠分为"眼球快速运动睡眠"（简称 REM）和"无眼球快速运动睡眠"（简称 NREM）两大类。REM 睡眠是一种深度睡眠状态，又叫快波睡眠，其脑电图以 α 波及低电压快波为主。约 80%的人在此段时期做各种各样丰富多彩的梦，故人们把快速眼动作为梦活动的标志。

弗洛伊德曾说过："一切梦的共同特性，第一就是睡眠。梦显然是睡眠中的心理活动。"[①] 从以上文字学角度的分析中可以看到，先秦时期人们极好地抓住了梦的第一特性，对于梦与睡眠的关系有着相当深刻的认识。

（二）睡梦与醒觉的区别

将梦定义为人在睡眠中的一种精神活动，强调了梦与睡眠的关系，这还仅仅是对作为精神、心理领域的梦的探究的第一步。因为从梦与睡眠的关系来研究梦，还更多地拘囿于生理状态的描述、解释。于是先秦古人又从睡梦与醒觉关系的角度进一步分析梦的本质。

第一个思索睡梦与醒觉之关系，并将两者做区分的是庄子。他说："其寐也魂交，其觉也形开。"[②] 所谓"寐"即是人的睡眠状态，"魂交"则指人的精神活动；"觉"即是人的清醒意识状态，"形开"则指人的各种肉体感官向外界开放。庄子将睡梦与醒觉分别看待，意在通过对比突出梦是在形体相对封闭状态下的一种心理活动，它与完全清醒的意识状态明显不同，这就是梦与一般精神活动的区别所在，也即是梦的主要特征之一。弗洛伊德精神分析学认为人的心理活动除了自己能察觉（即清醒状态）的意识部分

① 弗洛伊德：《精神分析引论》，商务印书馆 1984 年版，第 61 页。

② 《庄子・齐物论》。

之外，还存在大量的不为本人所察觉的潜意识，而梦正是潜意识的实现过程。

人们在区别了睡梦与醒觉的同时，也认识到两者的关系并非绝对的对立，而是可以相互转化交替出现的。庄子是这样讲的："方其梦也，不知其梦也。梦之中又占其梦焉，觉而后知其梦也，且有大觉，而后知此其大梦也。而愚者自以为觉。"① 庄子认为人在梦中常常不知自己做梦，反而会以为自己所见所闻均是现实。人在梦中还有可能为自己占梦，只是梦醒之后才发现原来是一场梦。"庄周梦蝶"说的就是这一体验。总的看来，庄子对于睡梦与醒觉的关系，即对意识的两种状态的转化关系仍是心存疑惑。而这个问题的解答直到今天也是未有定论。

（三）梦的心理特征

先秦时期对于梦的心理特征的论述可谓是少而精：论述不多但却极为精辟、深刻。墨子认为："卧，知无知也。"②《经说上》曰："知也者，所以知也，而不必知。若明。"即是说，"知"是一种认知能力，人虽有这种能力，但人不一定要使用这种能力。比如，人有视觉能力，但人不一定要什么时候都必须看。因此墨子认为人在睡眠时其认知能力并没有用来进行认知，亦即暗示此时的认知能力处于潜伏状态。墨子同时又说："梦，卧而以为然也。"③就是说，梦是人在睡眠中以为发生了什么事情，即在此过程中有所见闻。将这看似矛盾的两句话结合起来分析，即可推得梦是一种"知无知"状态下的"知"，这岂不就是一种无意识，即潜意识。按照经典精神分析的理论，梦即是人的潜意识活动，梦所表现的是潜意识的愿望。

---

①《庄子·齐物论》。

②③《墨子·经上》。

荀子对梦的理解是："心卧则梦，偷则自行，使之则谋。"[①] 从这句话可知，荀子将心理活动分成三种状态：人在睡眠状态时，精神活动处于梦的状态；如果放松对意识的控制，心理活动则是杂乱无章，不听指挥；一旦意识受到控制，心理即处于谋虑、思考的意识集中状态。由此可推知，在荀子看来，梦的状态是与杂乱无序的心理状态，谋虑、思考的意识集中状态相并列的。故而，梦的状态就是处于意识无序状态与意识集中状态之间。这种对梦的认识亦不无道理，实际上，首次对梦进行科学系统探究的弗洛伊德也有类似的、矛盾的看法。他一方面认为梦主要是一种本能在压抑后的"愿望的达成"；另一方面又认为梦是"由一些我们清醒时所熟悉的思想串列所提供"[②]，梦的"繁杂结构的各个不同部分相互间就有很多很多的逻辑关系"[③]。

二、梦的机制

古人在探索什么是梦的时候，必然会追问为什么会做梦。先秦时期人们主要从生理病理与精神心理两个方面去探寻梦的成因、机制。

（一）梦的生理机制

从生理病理方面去寻求梦的成因、机制，在先秦时期则主要集中于医家的有关论述中。这些论述可归纳为以下二说：

1. 淫邪发梦说

《黄帝内经》是中国最古老的一部医典。其中《内经·灵枢》中的"淫邪发梦"篇称得上是中国第一篇分析梦之生理机制的专

① 《荀子·解蔽》。

②③　弗洛伊德著、赖其万、符传孝译：《梦的解析》，作家出版社1986年版，第3页。

论。黄帝曰："愿闻淫邪泮衍，奈何？岐伯曰：正邪从外袭内，而未有定舍，反淫于藏〔府〕；不得定处，与营卫俱行，而与魂魄飞扬，使人卧不得安而喜梦。"[1] 黄帝问的是外界的淫邪之气为什么会使人的精神如冰雪消释后的水一样到处漫衍，即问淫邪如何会产生梦。岐伯对此所作的回答是，外界的这些刺激侵入人体内，进而影响人之脏腑，并与体内正常的营卫之气相伴运行，且干扰着体内之气的正常运行。于是人的精神就会不安而导致了梦象的产生。从这段对话中可了解到，《内经》对于梦的产生机制给出了一个较清晰完整的过程：外界刺激——→人体脏腑——→魂魄（精神）不安——→梦象产生。可见，淫邪发梦即是外界刺激通过影响脏腑之气来引发梦象。因此，《内经》中还具体讲述了脏气与梦象的关系，认为不同的脏气会导致不同的梦象的产生。如："肝气盛则梦怒，肺气盛则梦恐惧、哭泣、飞扬，心气盛则梦善笑恐畏，脾气盛则梦歌乐、身体重不举，肾气盛则梦腰脊两解不属。"[2]

2. 阴阳盛衰说

《内经》中除了根据淫邪之气从外袭内，来分析脏腑之气之盛衰致梦外，还根据外气（即四时阴阳之气）与内气（即人体阴阳之气）之盛衰来分析梦的成因。《内经》上说："少气之厥，令人妄梦，其极至迷，三阳绝、三阴微，是为少气。"[3] "厥"，逆也。《内经》认为人体阴阳之气的运行如果出现厥逆，就会出现梦幻。具体表现为："肺气虚则使人梦见白物，见人斩血借借；得其时，则梦见兵战。肾气虚则使人梦见舟船溺人；得其时，则梦见伏水中，若有恐畏。肝气虚则梦见菌香生草；得其时，则梦伏树下不敢起。心气虚则梦见救火阳物；得其时，则梦燔灼。脾气虚则梦

①②《黄帝内经·灵枢·淫邪发梦》。

③《黄帝内经·素问·方盛衰论》。

饮食不足；得其时，则梦筑垣盖屋。”[1] 由于阴阳之盛衰引起的脏气之盛衰导致了各种梦象。具体过程为：阴阳盛衰（外气、体气）——→脏气盛衰——→梦象产生。

（二）梦的心理机制

先秦时期对于梦的心理机制亦有探讨。战国时的慎到认为：“昼无事者夜不梦。”[2] 白天没有经历的事情、活动，晚上就不会做这类的梦。这就是说，没有相应的心理活动就没有梦的产生，夜里的梦象是由白天的心理活动转化而来的。然庄子曾有：“梦为鸟而厉乎天，梦为鱼而没于渊。”[3] 人们会问人不可能有为鸟为鱼的体验，何以夜间会梦见自己成鸟成鱼呢？其实这种现象仍属于“日有所思，夜有所想”之类，只不过是变换了一种形式，或是经过了加工、修饰。现代心理学则认为梦并非是一些白天所经历过的事物的表象的简单拼凑，而是一种创造想象。因而人们白天幻想渴望着自由无羁的生活，到了晚上就会梦见自己变成了翱翔天际、潜游水底的鱼鸟。正如庄子对于自己梦蝶的解释：“梦为蝴蝶，栩栩然蝴蝶也，自喻适志与。”[4]庄子从来向往自由快意的人生，故而才会梦为逍遥四方的蝴蝶。弗洛伊德说过梦是潜意识的实现，是欲望的达成，且梦常常以已经改装的形式将自己的愿望表达出来。

三、梦的功能

梦作为人的一种精神活动，在人们的日常生活中发挥着重要作用。先秦时期的人们一方面通过圆梦活动，发挥着梦的精神分

---

① 《黄帝内经·素问·方盛衰论》。
② 《云笈七籤·养性延命论》引《慎子》佚文。
③ 《庄子·大宗师》。
④ 《庄子·齐物论》。

析的功效；另一方面通过梦象来诊断病症。

（一）圆梦与精神分析

远古时代人们就有了占梦活动。占梦是通过分析梦象来推断吉凶，它基本上是一种迷信活动。但占梦作为中国传统民间文化的一部分能一直流传至今，必定有其合理性，有着一定的科学价值。如占梦活动中有一种形式称为圆梦，它是通过将梦象解释得圆通的方式来解除梦者的心理负担，排除其焦虑心理，或是用以迎合满足梦者的心理欲求。从这一点来看，圆梦实质上有些近似于精神分析的作用。刘文英在《梦的迷信与梦的探索》一书中探讨占梦术时，有如下分析："占梦者在附会的过程中，也不自觉地接触到心理分析。比方说，'转释'的方式，实际上把梦的显象同梦的隐意做了区分。在'转释'中，象征法，客观上即根源于那些久远的深沉的民族心理和社会心理，什么样的梦象具有什么样的象征意义绝不是任意的。在'转释'中，连类法、类比法、换码（破译）法、解字法、谐音法等等，都涉及到梦的'转移作用'、梦象的活动特征和表现方式。'反说'和'反极之梦'，也涉及到梦者的心理矛盾及其两极变换。所有这些内容，同现代释梦大师弗洛伊德对梦的分析，在许多地方简直惊人的暗合。"① 《左传·僖公二十八年》中曾有一段记载，晋楚城濮之战前，晋侯梦见他和楚王搏斗，楚王伏在他身上并吸啜他的脑髓。他以为此梦大凶，心中甚为恐惧。子犯针对晋侯的心理所做的解释是：晋侯脸朝上，得到了上天；楚王向下趴，表明他服罪。且脑髓属柔，柔能克刚，故失败的不是晋侯而是楚王。子犯将梦象做了合乎情理的分析，解除了晋侯的忧虑、恐惧，大大增强了他必胜的信心。结

① 刘文英：《梦的迷信与梦的探索》，中国社会科学出版社1991年版，第105页。

果城濮一战晋国大败楚国。另据《晏子春秋》记载[①]，齐景公患小疾，卧床不起。夜里即“梦与二日斗，不胜”。第二天他问晏子，这个梦是否预示着他要死了。晏子请来占梦者，占梦者要翻梦书，晏子说不用翻了，你可以对景公这样说：“公所病者，阴也；日者，阳也。一阴不胜二阳，公病将已。”果然，齐景公听了占梦者的解释心中十分舒畅，三日便大愈。可见，不信梦书的晏子之所以如此释梦，完全是针对了齐景公畏死的恐惧心理，同时他又巧妙地利用了景公迷信占梦的心理解除了其心病。因此圆梦方式可使梦者获得一种心理满足，它改变了梦者忧虑、恐惧等不良心理状态，迎合了梦者的心理欲求，发挥了心理治疗的功效。

（二）梦与病症

中国古代医家十分重视梦这一现象，且将它视为疾病的一种症候。根据中医理论，梦象与脏象具有内在联系，梦象是脏象的组成，又是脏象的一种表现，因此，梦象就成为疾病诊断的依据之一。

自《内经》始，历代医家凡论及脏腑症候必要关涉到梦象，同样凡诊断脏腑疾病亦必问及梦象。在上文有关梦的生理机制的内容中，已论述了梦象与脏腑之间的关系。联系上文中的“淫邪发梦说”、“阴阳盛衰说”，再来看看《内经》中所论述的，由于脏气内“不足”而外“有余”所出现的种种梦象与相关症状：“厥气客于心，则梦丘山烟火；客于肺，则梦飞扬，见金铁之奇物；客于肝，则梦山林树木；客于脾，则梦丘陵、大泽、坏屋风雨；客于肾，则梦临渊，没居水中；客于膀胱，则梦游行；客于胃，则梦饮食；客于大肠，则梦田野；客于小肠，则梦聚邑衝衢；客于胆，则梦斗讼自刳；客于阴器，则梦接内；客于项，则客于胫，则梦

① 《晏子春秋·内篇杂下第六》。

行走而不能前，及居地窌苑中；客于股肱，则梦礼节拜起；客于胞脏，则梦溲便。凡此十五不足者，至而补之立已也。”① 这里的“厥气”即指“从外袭内”的淫邪之气，这些气在脏腑之间流行，喧宾夺主，所及之处致使有关脏腑出现各种病变及病候，而这些病变及病候又会引起相应的梦象。现代生理心理学已证明，人在睡眠中外界刺激大大降低，大脑的许多细胞处于休息状态。此时，一些异常而微弱的内刺激就可能使大脑的相应细胞活动起来，脑细胞一兴奋，相应的梦象便产生了。这些梦象有时确实可作为诊断疾病的佐证。弗洛伊德对于来自体内刺激的看法是：“只要是外界的神经刺激和肉体内部的刺激强度足够引起心灵的注意（如果它们只够引起梦，而不使人惊醒的程度），它们即可构成产生梦的出发点和梦资料的核心，而再由这两种心灵上的梦刺激所生的意念间，找出一种适当的愿望的达成。”② 弗氏对于这种身体内部的刺激并不在意，只将之视为愿望达成的工具而已。显然，他过分夸大了潜意识的作用，只看到了梦的心理功能的一面。相比较而言，中国古人在释梦时，对于梦的理解则是从生理的、心理的多个角度去关注，尽管这些理解与现代科学对梦的研究相比显得较为笼统、模糊。最后，我们认为中国古人，尤其是医家对于梦的生理机制的强调及其深入探究，对于今人更好地理解身心关系不失为有益的借鉴。

① 《黄帝内经·灵枢·淫邪发梦》。

② 弗洛伊德著，赖其万、符传孝译：《梦的解析》，作家出版社1986年版，第142页。

第三章 先秦应用心理学思想

第一节 社会心理学思想

一、社会化与个性化理论

（一）社会化理论

社会化是指个体在社会影响下，掌握和再现社会经验、社会联系和社会关系系统，以成为适合社会要求的成员的过程。社会化过程同时也是个性化过程，通过社会化，个体将获得在社会中进行正常活动所必需的品质、价值、信念以及社会所赞许的行为方式。社会化也是人们学会共同生活和彼此有效相互作用的过程。社会化要求人们掌握人际关系的技能，形成一定的社会规范、社会角色和社会职能并获得顺利实现这些要求所必需的技能和技巧。中国古代思想家有关个体社会化的理论也是丰富的，正如杨鑫辉教授所指出："社会化的西方现代理论，甚至在中国古代思想家那里也可以找到相近似的观点。弗洛伊德的精神分析学派认为儿童早期生活是构成人格的主要因素；中国古代强调家庭婴幼教育，主张'教妇初来，教子婴孩'。皮亚杰的认知发展理论认为，儿童道德发展与智力水平是平行的；中国古代就认为，'致知'是'正心'、'诚意'之基础。班杜拉的社会学习理论，认为儿童的行为模式是通过观察—模仿学会的；中国古代从孔子起就强调'身教'，即'观化而行'，重视模仿榜样在品德形成中的意义。"[1] 中国古代学者大多主张人贵

① 杨鑫辉著：《中国心理学思想史》，江西教育出版社 1994 年版，第 187 页。

论，认为人为万物之灵，天地万物以人为贵。他们就是以人贵论观点作为考察人的心理社会化的根据。这与西方一些心理学家将人与动物混为一谈的观点是大不相同的。先秦思想家关于个体心理社会化的思想可以“渐染说”与“习与性成说”为代表。

1. 渐染说

染就是习染，渐染说就是把个体的社会化看成人在社会中“渐染”的过程。认为人的心理、个性不是天生的，而是通过社会环境、师法教化的“渐染”逐步形成的。

最早提出“染”的问题是墨子。据《墨子》记载：“子墨子言，见染丝者而叹曰：染于苍则苍，染于黄则黄。所入者变，其色亦变。五入必而已则为五色矣。故染不可不慎也！……非独国有染也，士亦有染。其友皆好仁义，淳谨畏令，则家日益，身日安，名日荣，处官得其理矣。则段干木、禽子、傅说之徒是也。其友皆好矜奋，创作比周，则家日损，身日危，名日辱，处官失其理矣。则子西、易牙、竖刀之徒是也。”[①] 墨子将人性比于素丝易为染料所染，染于青色染料则成青色，染于黄色染料则成黄色。投入什么染料，就染成什么颜色，因此，染色不可不慎重行事。不但素丝有染色的问题，国君也有染的问题，士人也有染的问题。这就看国君接近的是什么样的辅臣，士人交往的是些什么样的朋友。真是反映了“近朱者赤，近墨者黑”的道理，也就是墨子突出地强调了环境与教育对人本性塑造的巨大作用。

最早提出“渐”的问题可算是荀子，他曾说：“蓬生麻中，不扶而直；白沙在涅，与之俱黑。兰槐之根是为芷，其渐之滫，君子不近，庶人不服。其质非不美也，所渐者然也。故君子居必择乡，游必就士，所以防邪僻而近中正也。”[②]“渐”是浸泡、浸渍的

① 《墨子·所染》。

② 《荀子·劝学》。

意思，这里与“染”的意思有些相近，也是强调了环境与教育的重大作用。既然“渐”、“染”对个体心理的社会化及个性品质的培养是如此的重要，所以我们就不能不注意选择良好的居住环境，就不能不慎重地选择交往的师友。战国时孟母三迁的事例可说是“渐染说”具体而生动的社会实践之一斑。

2. 习与性成说

“习与性成”四字最早见于《尚书·太甲上》，原文是：“王未克变。伊尹曰：‘兹乃不义。习与性成，予弗狎于弗顺。营于桐宫，密迩先王其训，无俾世迷。’”（“太甲未能改变。伊尹对群臣说：‘太甲这样就是不义。习染将同本性相结合而发展，我不能轻视不顺教导的人。要在桐建造宫室，使他亲近先王的教训，莫让他终身迷误。’”）历史事实是这样的：商朝的太甲立为君主，不遵守成汤的法典，大臣伊尹把他放置桐宫，使他思过。太甲在桐宫3年，悔过自新，于是伊尹又迎接他回到亳都。自太甲初立到放于桐宫，又从桐宫回来，伊尹多次开导过他。史官记述这些重要训话，写成了《太甲》上、中、下三篇。看来，“习与性成”这句话是伊尹告诫太甲时说的。这句话的意思就是说人的习染或学习所获得的东西就会成为性的一部分。这的确是我国古代个体心理社会化的一个重要理论。我国著名心理学家潘菽教授对这一理论评价颇高。他说：“‘习与性成’这句话是伊尹告诫太甲时所说的。这句话的意思是说人的学习或实践的结果会成为和性一样而成为性的一部分。这是一句合乎科学心理学而非常光辉夺目的话。它很正确地解答了或说明了‘性’和‘习’的关系的问题。这可以成为科学心理学上一个根本原则。后来的孔子似乎是采用这个原则的。他很重视‘习’。《论语》上开头一句话就是说，‘学而时习之，不亦悦乎？’这是说，学了以后还常常去复习或实践它，这不是使我们得到进步而感到高兴的吗？他又说，‘性相近也，习相远也。’说人们在性方面是差不多的，但由

于习的结果而差别很大。这都是强调习的，是很对的。孔子又说，‘少成若天性，习贯〔惯〕如自然。’这是明白赞成‘习与性成’这个理论的。然而他又说，‘唯上智与下愚不移。’这又显然承认了‘习与性成’还有例外，这是说明他对‘习与性成’这个原理不免是半信半疑的。但他的一个后代当过战国后期魏国的相的孔斌有一次对赵孝成王说的一段话中也曾引到伊尹所说‘习与性成’这句话。他有一次对魏王说，‘作之不止乃成君子……若我先君夫子欲作〔学习的意思〕文武而至焉。作之不变，习与体成〔习与性成的另一种说法〕。习与体成，则自然矣。’这说明孔子自己是照‘习与性成’这一原则做了的，并说明‘习与性成’可能是孔门家学中的一种传统思想……显然在春秋战国时代，‘习与性成’曾是一种流行的思想。”①战国时代的告子，他主张“性无善无不善论”，这就决定了在谈个体心理社会化时，必然是一位“习与性成论”的主张者。因为告子认为人性并不具有先天的善或恶，它只是像湍水一样，“决诸东方则东流，决诸西方则西流”。这“决”就是后天的习染与实践，所以最后就形成了社会成员的善性或恶性，同时也就实现了个体心理的社会化。

（二）个性化理论

个性化就是指一个人在社会环境制约下形成各种心理现象的过程。这些心理现象包含三方面内容：①个性心理倾向，如需要、动机、兴趣、理想、信念与世界观；②个性心理特征，如能力、气质、性格等；③个性心理调节，如自我评价、自我感受与自我控制。这种个性心理是由诸多心理成分构成的一种多水平、多层次的完整系统，它们彼此紧密联系又互相影响。个性心理倾向是人进行活动的基本动力，是个性结构中最活跃的因素。个性心理倾向中的世界观在

① 潘菽：《心理学简札》（下册），人民教育出版社1984年版，第380～381页。

诸成分中居于最高层次，它决定一个人的总的思想倾向。个性心理特征则表现为一个人稳定的典型特征。个性心理调节就是指人的自我意识，即人对自己的认识、评价和调节。正因为人能意识到自己的心理倾向和心理特征，并对其作出评价，所以他才能对这二者的诸多成分进行控制和调节，使其形成一个统一的结构系统。个性化就是在个体社会化的过程中，随着言语与自我意识的发展而逐步形成的。从中也可以看出，人的社会化与个性化正是人的同一发展过程的两个方面。它们既具有密不可分的高度统一性，又具有彼此区别的不同侧重点。一般认为中国古代心理学思想家的个性化理论，可归纳为"阴阳五行"差异说和"习与性成"差异说。

1. "阴阳五行"差异说

"阴阳五行"差异说，指根据人体阴阳二气禀赋的不同及"五行"、"五音"的各种配合，来解释人的心理与行为的差异的个性化理论。它主要是强调了人的禀赋——即先天因素在人的个性化中的作用。

最早提出"阴阳"这对哲学基本范畴的是《国语》一书，如说："阳伏而不能出，阴迫而不能烝，于是有地震。"① 而金、木、水、火、土"五行"的提出，则较早见于《左传》、《国语》、《尚书·洪范》等书中。春秋战国时期，在医学中不仅用阴阳五行学说来解释生理、病理、诊断、治疗、药物和养生等方面的现象与规律，而且用阴阳五行学说来划分人的气质类型，以解释个体差异。例如，根据人体阴阳二气禀赋的不同，将人的个性划分为五类。如《黄帝内经》上说："少师曰：'盖有太阴之人，少阴之人，太阳之人，少阳之人，阴阳和平之人。凡五人者，其态不同，其筋骨气血各不等。……太阴之人，贪而不仁，下齐湛湛，好内而

① 《国语·周语上》。

恶出，心和而不发，不务于时，动而后之，此太阴之人也。少阴之人，小贪而贼心，见人有亡，常若有得，好伤好害，见人有荣，乃反愠怒，心疾而无恩，此少阴之人也。太阳之人，居处于于，好言大事，无能而虚说，志发于四野，举措不顾是非，为事如常自用，事虽败而常无悔，此太阳之人也。少阳之人，諟谛好自贵，有小小官，则高自宜，好为外交而不内附，此少阳之人也。阴阳和平之人，居处安静，无为惧惧，无为欣欣，婉然从物，或与不争，与时变化，尊则谦谦，谭而不治，是谓至治。"① 少师是传说中的古代医家，这是他回答黄帝的提问时说的一番话。这里所谓阴，是表示冷静、抑制、平缓的意思；阳则表示激动、兴奋、活跃的意思。这段话说明了不同类型的人在行为方式上也表现得各不相同。

《黄帝内经》中除了如上所述，用阴阳为标准将个性分为五类外，还有一种就是以阴阳五行为标准将个性也分为五类。这就是根据人体禀性、体形、肤色、思想意识以及适应外界的能力等方面的特征，归纳总结出木形之人、火形之人、土形之人、金形之人、水形之人五种不同的个性类型。在此基础上，又将人的五种个性的基本类型与五音（角、徵、宫、商、羽）相类比，并且五行与五音有对应关系，即木对角，火对徵，土对宫，金对商，水对羽。由于每一类型中的音的清浊高低不同，结果就分出了五种亚类型，这样一推演，五五二十五种个性类型就产生了。这样划分比单按阴阳或五行分就更详细，也更便于解释人的心理个性化的复杂性。当然这种理论只强调了自然禀赋的差异，即生理因素的不同，而忽视了个性与个性化中更为重要的社会因素的影响，这就是它的局限与不足之处。

2. "习与性成"差异说

---

① 《黄帝内经·灵枢·通天》。

"习与性成"差异说，指人的心理个性化过程中，由于个体习染的差异形成了他们心理与行为的个别差异。它在素质、生性的自然基础上，强调环境、教育、学习在个体化中的决定作用。这种理论与现代心理学对此问题研究的结论是基本相符的，有一定的借鉴意义。

先秦思想家中，探讨"习与性成"差异说成绩最突出的人物恐怕要算孔子。他的"性相近也，习相远也"的理论对我国的伦理道德和文化教育是有深远影响的。在塑造人、培养人方面，孔子明确表示了后天环境、教育的决定作用。即人是由于后天的习染不同而产生千差万别的个性的。正是在这种差异心理的正确观点指导下，才制定出了他光辉的因材施教的教育教学原则与方法。因之也才使他得以高质量地培养了3000弟子，其中有突出贡献的就有72位贤人。这也证明了"习与性成"差异说的重大实践意义。

荀子是从性恶论的观点提出"化性起伪"的主张的。他认为人的本性生来就是恶的，而社会需要的则是善人。因此，他就提出了用人为的方法，也就是"化性起伪"的方法来改造人的恶性，积累人的善性。但面对的现实，并非所有的人都乐意改恶积善的，这就出现了各种善恶程度不同的个性的差异性。如说："圣可积而致，然而皆不可积，何也？曰：可以而不可使也。故小人可以为君子而不肯为君子，君子可以为小人而不肯为小人。小人君子者，未尝不可以相为也；然而不相为者，可以而不可使也……然则能不能之与可不可，其不同远矣，其不可以相为明矣。"[1] 这很明显是可能性与现实性的关系问题，虽然人人都有成为圣人、善人的可能性，但要将这种可能性转变成现实性是要具备一定条件的。从每个人的主观上说，这就要看是否具有知礼义、愿意"化性起伪"的动机与决心，并且还要看是否能把这一意愿落实到具体行

[1] 《荀子·性恶》。

动上。这就不是所有的人都能做到的，因此，世界上就呈现出形形色色善恶不齐的个性。这也就显示了人的个性的差异性与复杂性。当然，以上只是就人性善恶来谈的个性差异性，而荀子在人才专长方面也看到了“习与性成”的个性差异性。他说：“好书者众矣，而仓颉独传者，壹也；好稼者众矣，而后稷独传者，壹也；好乐者众矣，而夔独传者，壹也。”[①] 可见人的专长都是由于长期习染、专一学习的结果。所以仓颉的创造文字、后稷的擅长农业、夔的擅长音乐都是大大超过了众人的。环境与教育也是造成人们各种才能差异的原因。

孟子是从性善论的观点提出“求其放心”的主张的。他认为人的本性生来就是善的，生来就具有仁、义、礼、智四端，但每个人的四端并不能自然而然地发扬光大，如果得不到培养，有时甚至会丧失泯灭。因此，他说：“学问之道无他，求其放心而已矣。”[②] 这求放心，即求仁、义、礼、智之心的不丧失也不是每个人都能做到的；每个人的习染努力不同，所以人的个性也就千差万别，这就是孟子的个性差异观。

（三）社会化的主要途径

实现人的社会化的途径是多样的，不同的国家和民族，不同的社会制度，不同的历史文化背景都有其差异性。在中国传统文化中，个体社会化和个性化的主要途径或方式有三种，即家庭与家族的，学校教育与社会风气的，民族的。兹分述如下：

1. 家庭与家族

我国最早论及家庭教育重要作用的是《周易·家人》中的一句卦辞“利女贞”。《彖》的解释是：“家人，女正位乎内，男正位乎外，男

① 《荀子·解蔽》。
② 《孟子·告子上》。

女正，天地之大义也。家人有严君焉，父母之谓也。父父，子子，兄兄，弟弟，夫夫，妇妇，而家道正，正家，而天下定矣。"[1]这说明我国周朝对家庭教育已有一些严格规定：女人主内，男人主外，男女必须正位，这是天地间的大原则。一家人有严厉的家长——父母，做父亲的要像父亲，做儿子的要像儿子，做哥哥的要像哥哥，做弟弟的要像弟弟，做丈夫的要像丈夫，做妻子的要像妻子，这样家里就会搞好，家庭搞好了，天下也就安定了。这可说是我国几千年来家庭教育的一个源泉，对后世的影响很大。

家族是比家庭更广泛的社会单位，它是由婚姻与血缘关系结成的。我国古代长期存在父系大家族制，在它解体为许多个体家庭以后，仍然保留着家族的形式。人们按姓氏建立家族宗祠、分祠，修续家谱、宗谱，以记载一姓世系和重要人物事迹。各家族还各自制定了一套严厉的族规，如有违反，定遭重罚。个体在一定的家族内，其心理与行为都受到很大影响，所以家族也就成了个体社会化的一个途径。

2. 学校教育与社会风气

在夏朝以前的原始社会中，虽然尚无专门的教育机构与教师，但是人类已经存在教育活动了。《礼记》中有这样一段话："大道之行也，天下为公。选贤与能，讲信修睦。故人不独亲其亲，不独子其子，使老有所终，壮有所用，幼有所长。"[2] 这里"不独子其子"，说明人们不仅仅慈爱、抚养、教育自己的子女，而且也关心教育别人的子女。这是当时的一种社会风气，也跟"路不拾遗，夜不闭户"的良好风气一样，使个体社会化受到良好影响。进入奴隶社会，则有了专门的教育机关，形成了一定的教育机构体系。

① 《周易·家人》。

② 《礼记·礼运》。

如《礼记》中记载："古之教者，家有塾，党有庠，术有序，国有学。"[1] 古时教学，25家则有塾，一党（500家）则有庠，一遂（"术"通，12500家）则有序，一国则有学。已建立起全国的各级教育机构，设立这些学校的目的就在于"化民成俗"，教化人民养成社会上所需要的风俗习惯，促使年轻一代的个体社会化向着预定的目标发展，也开了我国历代学校教育制度的先河。

3. 民族

个体总是属于某一民族的，因此人的心理与行为的社会化必然受到本民族所具有的基本特点的影响。《左传·成公四年》记载："史佚之《志》有之，曰：'非我族类，其心必异。'楚虽大，非吾族也，其肯字我乎？""非我族类，其心必异"这是古籍中较早提出不同民族有其不同心理行为特点的文字材料，它说明了由于共同的语言、地域、经济和生活，便促成了人们共同的风俗、习惯、爱好、文字艺术修养和哲学观点等。从而也就形成了民族共同的心理素质。这也是影响个体社会化的一条途径。

二、人际交往与人际关系

人际交往与人际关系是社会心理学研究的一个中心问题。在个体与社会的相互作用中，核心的问题就是人与人的关系。而人际关系是人与人之间通过交往与相互作用而形成的直接的心理关系。它反映了个人或团体满足其社会需要的心理状态。人际关系的发展变化决定于双方社会需要满足的程度。人际关系是社会关系的一个侧面，其外延很广，包括朋友关系、夫妻关系、亲子关系、同学关系、师生关系、邻里关系等等。它受生产关系的决定和政治关系的制约，也给予社会关系一定的影响。先秦时期虽无

① 《礼记·学记》。

现代心理学中人际关系的名词概念，但在其君臣、父子、夫妻、兄弟、朋友等关系中已包含有人际关系的社会心理学思想。下面就举出几点予以分析。

（一）"同人心"、"贵人和"

先秦的思想家在其从政从教治军等社会实践中，充分认识到"同人心"、"贵人和"的重要性。因此，他们把团结一心看成是各项事业取得成功的保证。这种思想正好与现代社会心理学中十分重视团体或群体的凝聚力相吻合。《论语》中早就提出："礼之用，和为贵。"[①] "和无寡。"[②] 这里的"和"字有适当、调和、和谐、和睦、团结等意思。说礼的作用，以处理事情和睦适当为可贵；团结一致就不会感到孤单。这种在人际关系中讲究和睦团结的思想是可取的。墨子主张在人际交往、人际关系中应"兼相爱，交相利"[③]。他认为天下的一切祸乱皆起于不相爱。如说："圣人以治天下为事者也，不可不察乱之所自起。当察乱何自起？起不相爱。臣子之不孝君父，所谓乱也。子自爱，不爱父，故亏父而自利；弟自爱，不爱兄，故亏兄而自利；臣自爱，不爱君，故亏君而自利，此所谓乱也。虽父之不慈子，兄之不慈弟，君之不慈臣，此亦天下之所谓乱也。父自爱也，不爱子，故亏子而自利；兄自爱也，不爱弟，故亏弟而自利；君自爱也，不爱臣，故亏臣而自利。是何也？皆起不相爱。虽至天下之为盗贼者亦然：盗爱其室，不爱其异室，故窃异室以利其室。贼爱其身，不爱人，故贼人以利其身。此何也？皆起不相爱。"[④] 如果要改变这种局面，那就必须"兼相爱"。所以墨子又说："若使天下兼相爱，爱人若爱其身，犹有不

① 《论语·学而》。
② 《论语·季氏》。
③ 《墨子·兼爱中》。
④ 《墨子·兼爱上》。

孝者乎？故视父兄与君若其身，恶施不孝？犹有不慈者乎？视弟子与臣若其身，恶施不慈？故不孝不慈亡有。犹有盗贼乎？故视人之室若其室，谁窃？视人身若其身，谁贼？故盗贼亡有。”[①] 怎么能达到这种“兼相爱”的局面呢？墨子认为人们在互相交往中有一种互相影响、互相模仿和互相学习的作用。如说：“夫爱人者人必从而爱之，利人者人必从而利之；恶人者人必从而恶之，害人者人必从而害之。”[②] 孟子也是主张以互相敬爱来实现人际交往的。他说：“爱人者，人恒爱之；敬人者，人恒敬之。”[③]《管子》一书更明确提出“同人心”的问题，如说：“纣有臣亿万人，亦有亿万之心。武王有臣三千而一心，故纣以亿万之心亡，武王以一心存。故有国之君，苟不能同人心，一国威，齐士义，通上之治，以为下法，则虽有广地众民，犹不能以为安也。”[④] 从纣王与武王的对比中总结出民心向背是国家存亡的决定性条件，人民同心同德是社会安定的根本保证。因此，同人心、贵人和是人际交往与人际关系中的一个重要目标。

（二）“上之所好，民必甚焉”

在人际关系中，上与下是一种重要的社会关系。上与下原指君主与臣民，广而言之则上级与下级、长辈与晚辈、将帅与士兵、师与生等等皆可以作为上与下的人际关系。当然这里最主要的还是指的君主与臣民的关系，这种关系也是我国古代思想家发现的一条“上行下效”的模仿律。孔子就曾说过：“上好礼，则民莫敢不敬；上好义，则民莫敢不服；上好信，则民莫敢不用情。”[⑤]《大

---

① 《墨子·兼爱上》。
② 《墨子·兼爱中》。
③ 《孟子·离娄下》。
④ 《管子·法禁》。
⑤ 《论语·子路》。

学》也说："所谓平天下在治其国者，上老老而民兴孝，上长长而民兴弟，上恤孤而民不倍。"[①]看来，在上的国君爱好礼义信实，讲究孝悌，体恤孤独，则在下的臣民就会敬服遵行，不敢违背。这种上行下效的心理效应是很大的，当然臣民并不是只听从国君的言论，而是要跟从国君情感的所好。所以《管子》上就有这样的话："凡民从上也，不从口之所言，从情之所好者也。上好勇，则民轻死；上好仁，则民轻财；故上之所好，民必甚焉。"[②] 这说明人际关系中，言行一致的榜样作用是特别重要的。《管子》中还有一些说明权威、暗示、模仿的心理效应的例子，也是值得我们借鉴的。如说："主好本，则民好垦草莱；主好货，则人贾市。主好宫室，则工匠巧；主好文采，则女工靡。夫楚王好小腰，而美人省食；吴王好剑，而国士轻死。死与不食者，天下之所共恶也，然而为之者何也，从主之所欲也。"[③] 国君的社会要求有时都左右了臣民的生理需要，使其连饿与死都不顾忌了，这种心理效应是多么强烈。

（三）"己所不欲，勿施于人"

这是处理好人际关系中的设身处地、即心理换位的原则。这一原则有利于帮助人们互相理解和体谅，易于产生心理相容和彼此的真诚团结。中国历史上，孔子是这一心理换位原则的最早提出者。他说："夫仁者，己欲立而立人，己欲达而达人。"[④] 又说："其恕乎！己所不欲，勿施于人。"[⑤] 仁者，就是自己要在社会上站得住，也使别人站得住；自己要事事行得通，也使别人行得通。恕

① 《礼记·大学》。
② 《管子·法法》。
③ 《管子·七臣七主》。
④ 《论语·雍也》。
⑤ 《论语·卫灵公》。

者，自己所不想做的任何事情，就不要加给别人。孔子还主张在处理人际关系时应严于律己，宽以待人。如说："躬自厚而薄责于人，则远怨矣。"[①] 多责备自己，少责备别人，那么怨恨就会远离你了。这也是人们友好相处的一条原则。

（四）"上交不谄，下交不渎"

与上位的人交往不谄媚，与下位的人交往不亵渎，这也是人际交往中的一条重要原则。语出《周易》："君子上交不谄，下交不渎。"[②] 可见在春秋时代，我国古代的思想家就已经总结出了上下位人们交往的正确原则，用以指导人们的社会实践。也有思想家认为钱财、美色之交是不能长久的，是毒害人际关系的。如说："以财交者，财尽而交绝；以色交者，华落而爱渝。"[③] 因此，庄子也说："君子之交淡如水，小人之交甘若醴；君子淡以亲，小人甘以绝。"[④] 这些都有一定借鉴意义。

三、管理心理思想

中国古代管理心理思想是产生较早、也较丰富的。它在许多方面与现代管理心理思想不谋而合，又独具中国的特色。比如我国古代的选贤与能、德才并举、群策群力、治国育民、重义轻利、得民心等管理心理思想，是既符合科学管理心理学原理，又具有中国特色的。下面分述欲求、士气激励和赏罚心理思想。

（一）欲求的种类与层次

先秦思想家认为，人的欲求总的分为两大类：先天的生理欲求与后天的社会欲求。前者包括饮食男女、味、色、声、臭、安

---

① 《论语·卫灵公》。
② 《周易·系辞下传》。
③ 《战国策·楚策》。
④ 《庄子·山木》。

佚等本能和生理的欲求；后者则是包括参加政治、经济、文化、教育等活动的欲求，培养仁、义、礼、智、信等社会道德精神的欲求。至于谈到欲求的层次，一般就是划分为生理的与社会的两大层次，前者是基础，后者是上层建筑。先秦关于欲求层次分得较细的是《管子》一书，上面记载有这样的话："政之所兴，在顺民心；政之所废，在逆民心。民恶忧劳，我佚乐之；民恶贫贱，我富贵之；民恶危坠，我存安之；民恶灭绝，我生育之。能佚乐之，则民为之忧劳；能富贵之，则民为之贫贱；能存安之，则民为之危坠；能生育之，则民为之灭绝。故刑罚不足以畏其意，杀戮不足以服其心。故刑罚繁而意不恐，则令不行矣；杀戮众而心不服，则上位危矣。故从其四欲，则远者自亲；行其四恶，则近者叛之。故知予之为取者，政之宝也。"[①] 这里划分出了四个层次："贫贱—富贵"，这一组主要与生理欲求相关；"危坠—存安"，这一组是安全的欲求；"忧劳—佚乐"，这一组是精神享受方面的欲求；"灭绝—生育"，这一组是种族繁衍的欲求。中国两千多年前的思想家关于欲求层次的划分就与现代美国心理学家马斯洛的需要层次理论有某些不谋而合之处，这不能不令我们感到自豪。

（二）士气的激励

"士气"一词源于法语，原指军队的战斗意识与战斗热情。现代管理心理学用"士气"作为与工作态度、满意度、组织气氛、集体凝聚力等概念有关的研究对象。就个人而言，士气是指对本人所属团体的目的充满热情和希望，有效和严格地进行活动的身心状态和态度表现。就团体而言，士气是指齐心协力和高效地进行团体活动的状态或特征。由于一切效率、生产能力以及经济上的收益等，都是由工作人员的士气水平决定的，如果职工对自己的

① 《管子·牧民》。

工作、同事、管理部门以及整个方针政策等都采取积极支持的态度，士气就会很高；如果是格格不入的话，那士气就很低落。因此，激励士气是组织管理工作的关键。中国古代军事家在激励士气方面的思想，就很有启示作用。如《孙膑兵法》上写道："孙子曰：合军聚众，务在激气。复徙合军，务在治兵利气。临境近敌，务在厉气。战日有期，务在断气。今日将战，务在延气。"[①] 编组军队动员民众，务必要激励士气。连续行军，到达集结地点，务必要整饬武器装备，振奋部队士气。兵临边境，接近敌人，务必要鼓舞士气。战期已定，务必要造成断然决胜的士气。在交战这一天，务必要保持持久的战斗士气。孙子按照战斗发展过程的不同阶段，提出了"激气"、"利气"、"厉气"、"断气"和"延气"五种激励士气的方法，这是很有见地的，如果能把这些方法运用到组织管理方面，那必然会获得很大效益。

（三）赏罚心理思想

赏罚是社会政治、经济、军事、教育等各种管理活动中的重要手段，社会生活的各个领域也都重视运用赏罚手段来提高社会效益与工作效率。赏罚为什么对人有这样大的作用呢？先秦的思想家认为，这就在于它是建立在人的趋利避害的本性基础上的。如韩非说："凡治天下，必因人情。人情者，有好恶，故赏罚可用；赏罚可用，则禁令可立，而治道具矣。"[②]"夫安利者就之，危害者去之，此人之情也。"[③]"且夫死力者民之所有者也，情莫不出其死力以致其所欲。而好恶者上之所制也，民者好利禄而恶刑罚，上掌好恶以御民力。"[④] 这里的"情"同于"性"，"性情"一也，指

① 《孙膑兵法・延气》。
② 《韩非子・八经》。
③ 《韩非子・奸劫弑臣》。
④ 《韩非子・制分》。

人的本性可也。他指出人好安全利禄、而恶危害刑罚，这就是人的本性，也是进行赏罚的心理依据。要治理好国家，就必须依据人的这种本性来施行赏罚。不仅要用重赏厚禄来激励人们的积极行为，而且要用严刑重罚来制止其消极的欲望和奸邪的行为。他并且深信“重赏之下，必有勇夫”的道理。因此，他还说：“燔台而鼓之，使民赴火者，赏在火也；临江而鼓之，使民赴水者，赏在水也；临战而使人绝头刳腹而无顾心者，赏在兵也。”[①]赴火、赴水，乃至砍头剖腹，这对一个人的生命是有极大危害的，但是害中有利，有重赏，因而就使人重利而轻生了。韩非不仅明确提出了赏罚的依据与赏罚的效应，而且还提出了赏罚的原则与要求。他说：“明君之行赏也，暧乎如时雨，百姓利其泽；其行罚也，畏乎如雷霆，神圣不能解也。故明君无偷赏，无赦罚。偷赏，则功臣堕其业；赦罚，则奸臣易为非。是故诚有功，则虽疏贱必赏；诚有过，则虽近爱必诛。近爱必诛，则疏贱者不怠，而近爱者不骄也。”[②] 看来，赏罚的公正严明是条很重要的原则。

墨子也认为赏罚是治国的重要手段。如说：“若苟明于民之善非也，则得善人而赏之，得暴人而罚之也。善人赏而暴人罚，则国必治。上之为政也，不得下之情，则是不明于民之善非也。若苟不明于民之善非，则是不得善人而赏之，不得暴人而罚之。善人不赏而暴人不罚，为政若此，国众必乱。”[③] 他还认为赏罚不当必将给国家带来极大的危害。如说：“是故以赏不当贤，罚不当暴。其所赏者，已无故矣；其所罚者，亦无罪。是以使百姓皆攸心解体，沮以为善；垂其股肱之力，而不相劳来也；腐臭余财，而不

① 《韩非子·内储说上·七术》。
② 《韩非子·主道》。
③ 《墨子·尚同下》。

相分资也；隐匿良道，而不相教诲也。若此则饥者不得食，寒者不得衣，乱者不得治。”[1]

荀子也是认为赏罚是强国之本、富国之路的。他说：“夫尚贤使能，赏有功，罚有罪，非独一人为之也，彼先王之道也，一人之本也，善善、恶恶之应也，治必由之，古今一也。”[2] 荀子认为赏善罚恶是先王的道理，是治理人民的根本。又说：“赏不行，则贤者不可得而进也；罚不行，则不肖者不可得而退也。贤者不可得而进也，不肖者不可得而退也，则能不能不可得而官也。若是则万物失宜，事变失应，上失天时，下失地利，中失人和，天下敖然，若烧若焦；墨子虽为之衣褐带索，啜菽饮水，恶能足之乎！”[3]“一物失称，乱之端也。夫德不称位，能不称官，赏不当功，罚不当罪，不祥莫大焉。”[4] 他认为赏罚不行，赏罚不当都是国家最大的不祥。

先秦的几位著名军事家，也是十分重视赏罚心理思想在战争中的运用的。《孙子兵法》就把“赏罚孰明”[5] 作为决定战争胜负的重要条件。《吴子兵法》认为只有“严刑明赏”，才能“发号布令而人乐闻，兴师动众而人乐战，交兵接刃而人乐死”[6]。并指出：“进有重赏，退有重刑。行之以信，审能达此，胜之主也。”[7] 还说：“若法令不明，赏罚不信，金之不止，鼓之不进，虽有百万，何益于用！”[8]吴子认为，如果法令不严明，赏罚不讲信用，鸣金不能停止，擂鼓不能前进，虽然有百万大军，又有什么用处呢！孙膑也很重视

---

① 《墨子·尚贤下》。
② 《荀子·强国》。
③ 《荀子·富国》。
④ 《荀子·正论》。
⑤ 《孙子兵法·计篇》。
⑥ 《吴子兵法·励士》。
⑦⑧ 《吴子兵法·治兵》。

赏罚在战争中的作用。如说："夫赏者，所以喜众，令士忘死也。罚者，所以正乱，令民畏上也。可以益胜，非其急者也。"①

《管子》一书也是十分重视赏罚严明与守信的。如说："赏罚不信，则民无取。"② "见其可也，喜之有征；见其不可也，恶之有形。赏罚信于其所见，虽其所不见，其敢为之乎？见其可也，喜之无征；见其不可也，恶之无形。赏罚不信于其所见，而求其所不见之为之化，不可得也。"③可见，赏罚不能兑现，老百姓的行为就失去了方向与目标。

四、司法心理思想

司法心理思想就是法制心理学体系中有关人们在司法活动中对其产生的心理活动及其规律的思想。广义的司法心理思想有时也被理解为法制心理思想的同义语。下面仅就争乱原因及其解决办法、犯罪原因及预防、审判心理思想三方面谈谈先秦思想家有关的司法心理思想。

（一）争乱原因及其解决办法

先秦荀子以人性恶的思想来分析产生争乱的原因。他认为人生来就有好利、疾恶、耳目之欲、好声色等恶的本性。如果这些本性得不到改造，还一味顺从它，"然则从人之性，顺人之情，必出于争夺，合于犯分乱理而归于暴"④。因此，他又说："人之生，不能无群，群而无分则争，争则乱，乱则穷矣。"⑤ 在人的本性中是没有封建社会的等级名分思想的，因此人们就争，就乱，就穷！而解决这一争乱的办法就是"必将有师法之化，礼义之道，然后

① 《孙膑兵法·威王问》。
②③ 《管子·权修》。
④ 《荀子·性恶》。
⑤ 《荀子·富国》。

出于辞让，合于文理，而归于治”[1]。荀子认为，必须有君师和法制的教化，有礼义的引导，人们才能产生辞让心，他们的行为也才合乎社会规范与秩序，最后才能达到社会安定。当然荀子也看到了人们的欲求与物质的矛盾，指出这也是引起争乱的一个原因。如说："天下害生纵欲，欲恶同物，欲多而物寡，寡则必争矣。"[2]"人生而有欲，欲而不得，则不能无求，求而无度量分界，则不能不争。争则乱，乱则穷。先王恶其乱也，故制礼义以分之，以养人之欲，给人以求。使欲必不穷乎物，物必不屈于欲，两者相持而长，是礼之所起也。"[3] 这里，荀子解决人们欲求与物质矛盾的方法是可取的，至今仍有一定借鉴作用。即使人们的欲求因为物质的不足而得不到满足，也不要使物质因为人们的欲求所用尽，从而使物质和欲求相互制约而能长久地保持协调发展。荀子的这些思想，的确含有辩证法的因素。

（二）犯罪原因及预防

犯罪与争乱是有关联的，所以上面分析的荀子对争乱原因的论述，也是适合于他对犯罪原因的论述的，这里就不重复了。其他的先秦思想家对犯罪原因也有各自的论述。大多是从社会政治经济角度来分析的，如孟子说："富岁，子弟多赖；凶岁，子弟多暴。"[4] 当然子弟多懒、多暴并不一定就犯罪，但这里已蕴藏很大的犯罪可能性。《管子》中也说："民偷处而不事积聚，则囷仓空虚。如是而君不为变，然则攘夺窃盗、残贼进取之人起矣。"[5] 孟子的话就说得更明确："民之为道也，有恒产者有恒心，无恒产者

---

① 《荀子·性恶》。
② 《荀子·富国》。
③ 《荀子·礼论》。
④ 《孟子·告子上》。
⑤ 《管子·八观》。

无恒心。苟无恒心，放辟邪侈，无不为已。”① 孟子认为，人民有一个基本的道理：有一定产业收入的人才有一定的道德观念和行为规范；没有一定的产业收入的人便不会有一定的道德观念和行为规范。假若没有一定的道德观念和行为规范，就会胡作非为、违法犯罪，什么事都干得出来了。

至于谈到预防犯罪的方法，荀子说得很好：“然则从人之性，顺人之情，必出于争夺，合于犯分乱理而归于暴。故必将有师法之化，礼义之道，然后出于辞让，合于文理，而归于治。”② “今人之性恶，必将待师法然后正，得礼义然后治。今人无师法，则偏险而不正，无礼义，则悖乱而不治。”③荀子既重视君师与法制的教化，又重视社会的礼义之引导。他还主张教化应与诛赏相结合。如说：“不教而诛，则刑繁而邪不胜；教而不诛，则奸民不惩；诛而不赏，则勤励之民不劝。”④ 当然孟子强调“善养吾浩然之气”⑤，强调“富贵不能淫，贫贱不能移，威武不能屈”⑥ 的大丈夫精神，都可算预防犯罪的自我思想教育措施，对人的品德的升华是大有裨益的。

（三）审判心理思想

从古到今审判活动都是由人组织，有原告、被告、审判人员、其他有关人员参加的诉讼活动。因此，人的心理无疑会对审判活动产生影响，从而形成审判心理的实际问题。举凡犯罪事实的认定，犯罪证据的审查与判断，证据的取舍，原、被告人庭审过程的心态，证人的供述，法律条文的运用，量刑的轻重，审判人员

① 《孟子·滕文公上》。
②③ 《荀子·性恶》。
④ 《荀子·富国》。
⑤ 《孟子·公孙丑上》。
⑥ 《孟子·滕文公下》。

的心理品质等等都是与审判心理有关的内容。早在我国先秦时期的狱诉中，已经涉及到了这些审判心理思想。如《周礼》中就有这样的记载："以五声听狱讼，求民情：一曰辞听，二曰色听，三曰气听，四曰耳听，五曰目听。……以三刺断庶民狱讼之中：一曰讯群臣，二曰讯群吏，三曰讯万民。听民之所刺宥，以施上服下服之刑。"[①]可见古代审判非常重视观察当事人的言语、脸色、气息、理解、眼神等的变化。即察其言词有无条理，观其脸色有无变化，视其气息是否平和，看其是否能听懂讯问，审其眼神是否闪烁不定。审判人员除应具有上述五种观察能力外，还得善于向三种人征求意见，以求得对狱讼最公正的判决。一是征求群臣的意见，二是征求群吏的意见，三是征求人民的意见。听取三方面可杀或可宽免的意见，然后在量刑时用向上靠或向下靠的方法定其罪。由此观之，审判活动中的观察与调查是非常重要的，它们所得的材料甚至可以作为量刑的依据。

《尚书》中也有关于审判心理思想的记载："两造具备，师听五辞；五辞简孚，正于五刑；五刑不简，正于五罚；五罚不服，正于五过。五过之疵：惟官、惟反、惟内、惟货、惟来。其罪惟均，其审克之！五刑之疑有赦，五罚之疑有赦，其审克之！简孚有众，惟貌有稽。无简不听，具严天威……上下比罪，无僭乱辞，勿用不行，惟察惟法，其审克之！上刑适轻，下服；下刑适重，上服。轻重诸罚有权。刑罚世轻世重，惟齐非齐，有伦有要。罚惩非死，人极于病。非佞折狱，惟良折狱，罔非在中。察辞于差，非从惟从。哀敬折狱，明启刑书胥占，咸庶中正。其刑其罚，其审克之！狱成而孚，输而孚。其刑上备，有并两刑。"[②]这段话的意思是：原

① 《周礼・秋官・小司寇》。

② 《尚书・吕刑》。

告和被告都来齐了，法官就审查五刑的讼辞；如果讼辞核实可信，就用五刑来处理；如果用五刑处理不能核实，就用五罚来处理；如果用五罚处理也不可从，就用五过来处理。五过的弊端：是法官畏权势，是报恩怨，是谄媚内亲，是索取贿赂，是受人请求。发现上述弊端，他们的罪就与罪犯相同，你们必须详细察实啊！根据五刑定罪的疑案有赦免的，根据五罚定罪的疑案有赦免的，要详细察实啊！要从众人中核实验证，审理案件也要有共同办案的人。没有核实不能治罪，应当共同敬畏上天的威严……要上下比较其罪行，不要错乱供辞，不要采取已经废除的法律，应当明察，应当依法，要核实啊！上刑宜于减轻，就下一等处治；下刑宜于加重，就上一等处治。各种刑罚的轻重有些灵活性。刑罚时轻时重，相同或不相同，都有它的道理和要求。刑罚不是置人死地，但受刑罚的人感到比重病还痛苦。不是巧辩的人审理案件，而是善良的人审理案件，就没有不公正合理的。从矛盾处考察真情，不服从的犯人也会服从。怀着哀怜的心情判断狱案，认真地查阅刑书，互相商量，都要做到公正。当刑当罚，要详细察实啊！要做到定案让人信服，改判也让人信服。刑罚应以慎重为要，又可合并两种罪行，只罚一种。文中除了提到审理狱讼的一些方法外，着重提出了对审判人员的品质要求。他们应该具备秉公执法的心理品质，应是善良的人，而不是巧辩的人。审判人员一定要警戒五过的弊端，应以哀怜的心情办案，认真查对法律条文，详细考察犯罪事实，做到定案准确公正，令人信服。《尚书》中还特别指出审判人员最根本的品质就是公正无私。如说："民之乱（治），罔不中听狱之两辞，无或私家于狱之两辞！狱货非宝，惟府辜功，报以庶尤。"[1] 意思是：人民得到治理，无不在于公正地审理双方的

① 《尚书・吕刑》。

诉讼词，不要对双方的诉词谋取私利啊！狱讼接受贿赂不是件好事，那是犯罪的事，我将以多罪处罚这些人。可见，我国古代对审判人员的品质要求就是很严格的。

第二节　教育心理学思想

教育心理学的研究对象是教育过程中的心理现象及其规律。而我国自古以来就是一个教育较发达的国家，曾涌现出了一批著名的教育家。他们的教育实践之所以取得了巨大成就，就正是因为他们在教育过程中掌握了教育心理规律。他们为我们留下了一笔宝贵的教育心理思想遗产，比如先秦时期的孔子、孟子、荀子就是他们中间的杰出代表。我们将分学习心理思想、品德心理思想、教师心理思想三个方面来对先秦的教育心理思想进行探讨。

一、学习心理思想

学习心理一般指人类教育活动中，知识经验的获得与保持，以及行为方式改变的心理现象与规律。它不仅是普通心理学的一个重要研究项目，而且是教育心理学不可缺少的一个组成部分。我国古代的教育家也无不对学习中的心理学问题有所论述。下面我们仅对学习心理的基本观点、过程、原则与方法予以探讨。

（一）基本观点

先秦时期学习心理思想的基本观点可以归结为一点——生知论与学知论的矛盾。这就是说人的知识、智能、善良品德是先天赋予的，还是后天学习获得的。凡主张人的知识、智能、善良品德是先天赋予的就是生知论，凡主张人的知识、智能、善良品德是后天学习获得的就是学知论。前者可以孟子为代表，如他说：

"人之所不学而能者，其良能也；所不虑而知者，其良知也。"[1]人不待学习便能做到的，这是良能；不待思考便会知道的，这是良知。孟子这里所说的良知良能，显然就是一种唯心主义先验论的生知论。他还说："君子所性，仁义礼智根于心。"[2]"仁义礼智，非由外铄我也，我固有之也，弗思耳矣。"[3]君子的本性，仁义礼智根植在他的心中。仁义礼智不是由外面给与我的，是我本来就具有的，不过不曾思考它罢了。看来，孟子认为人的仁义礼智善良品德也是先天赋予的、根植于人的心里，这当然是生知论。

学知论可以荀子为代表，如他说："学不可以已。"[4]"不登高山，不知天之高也；不临深溪，不知地之厚也；不闻先王之遗言，不知学问之大也。"[5]荀子认为学习是不可以停止的，人只有通过实践和向前人学习才能获得知识才能。他还认为人的善良品德也是长期学习积累的结果。如说："今使涂之人伏术为学，专心一志，思索孰察，加日县（悬）久，积善而不息，则通于神明，参于天地矣。故圣人者，人之所积而致也。"[6]"涂之人百姓积善而全尽谓之圣人。彼求之而后得，为之而后成，积之而后高，尽之而后圣。故圣人也者，人之所积也。……居楚而楚，居越而越，居夏而夏。是非天性也，积靡（摩）使然也。"[7]路上一个普通老百姓，只要把掌握实行仁义法度的方法作为学习的内容，专心一志地思索，并仔细地考察，年深日久地积累善行而不停止，就能达到最高精神境界，就可以与天地相配合。所以，圣人就是由人们积累仁义法度而成的。普普通通的人，积善到全尽的程度就叫做圣人。

①② 《孟子·尽心上》。
③ 《孟子·告子上》。
④⑤ 《荀子·劝学》。
⑥ 《荀子·性恶》。
⑦ 《荀子·儒效》。

荀子是特别重视后天化性起伪的学习积累作用的，显然是学知论。

孔子关于学习心理思想的基本观点，介于孟子与荀子之间，即既有生知论的观点，也有学知论的观点，但后者的成分还要重得多。比如他说："生而知之者，上也；学而知之者，次也；困而学之，又其次也；困而不学，民斯为下矣。"① "我非生而知之者，好古，敏以求之者也。"② 又说："圣人，吾不得而见之矣；得见君子者，斯可矣。"③ "善人，吾不得而见之矣；得见有恒者，斯可矣。"④ 看来，孔子所谓生而知之的上等人是极罕见的，至少是孔子不曾见到的。圣人和善人他都不得而见之，他也认为自己不是生而知之的人，那世界上绝大多数的人都属于学而知之的范围了。

随着学习心理思想基本观点而来的另一个问题就是内求说与外铄说。也就是说人获得知识、发展智能、培养品德是先天内部因素决定的，还是后天外部因素决定的。由上所述，很显然孟子就是主张内求说，而荀子则是主张外铄说。

（二）学习过程

先秦时期对学习过程的划分很不统一，有分为学与习、学与思、学与行两阶段的，有分为学、思、行三阶段的，有分为学、思、习、行四阶段的。他们大都是从孔子的有关言论中引申出来的。如孔子曾说过这样一些话："学而时习之，不亦说乎？"⑤ "学而不思则罔，思而不学则殆。"⑥ "行有余力，则以学文。"⑦这里的"学"，是指多见多闻的感性认识阶段，"思"指抽象概括推理的理性认识阶段，"习"指巩固复习与练习阶段，"行"指品德、知识的实践

① 《论语·季氏》。
②③④ 《论语·述而》。
⑤⑦ 《论语·学而》。
⑥ 《论语·为政》。

阶段。孔子在"学而不思则罔"中讲的"学"如果不理解为"见闻之学"，即感性认识阶段，则会产生表述上的矛盾。如果把它理解为今天的学习，则今天的学习活动哪里能不包括思维过程的呢？恐怕今天的学习，主要须强调积极思维。因此，说"学而不思"岂不是产生了极大的矛盾吗？

荀子在谈学习心理时曾说过这样的话："君子之学也，入乎耳，箸乎心，布乎四体，形乎动静。"[①] 这实际上也是将学习过程划分为感知（入乎耳）、思维（箸乎心）、行动（布乎四体、形乎动静）三个阶段。

《礼记》有将学习过程划分为五个阶段的记载："博学之，审问之，慎思之，明辨之，笃行之。有弗学，学之弗能，弗措也；有弗问，问之弗知，弗措也；有弗思，思之弗得，弗措也；有弗辨，辨之弗明，弗措也；有弗行，行之弗笃，弗措也。"[②] 这五个阶段就是：广博地学习，仔细地询问，慎重地思考，明确地辨析，坚定地实行。其实，这里的五个阶段，我们仔细分析，中间的审问、慎思、明辨三个阶段可以合并为慎思一个阶段，这就成了博学、慎思、笃行三个阶段。再加上孔子经常谈到的"立志"与"时习"，就成了立志、博学、慎思、时习、笃行五个阶段。这样就正如杨鑫辉教授指出的："现代教育心理学一般将学习过程划分为五个阶段，即激发学生的学习动机，引导学生获得感性知识，引导学生理解知识，引导和组织学生复习和巩固知识，组织学生练习和应用。中国古代将学习过程划分为立志（激发动机）、博学（闻见感知）、慎思（思考理解）、时习（复习巩固）和笃行（践行应用）五

① 《荀子·劝学》。
② 《礼记·中庸》。

个阶段，从学习心理分析在实质上不是很吻合吗?"[①] 的确，这种中西对比的研究方法是很有益处的，可以为我们研究学习心理广开思路，多所借鉴。我国先秦时期学习阶段划分的思想，对后世的思想家、教育家影响颇大。

（三）原则与方法

综合先秦各教育家的思想，学习心理的原则与方法大约可归纳为6条：

1. 深造自得

这是关于学习主动性与积极性的原则及方法。孟子就说："君子深造之以道，欲其自得之也。自得之，则居之安；居之安，则资之深；资之深，则取之左右逢其原，故君子欲其自得之也。"[②] 这说明一个人要立志深造，就必须自觉地有所得，就应该牢固地掌握和积蓄品德与学业的各种知识，做到能取之不尽，左右逢源。荀子也是十分重视学习深造的，他说："君子曰：学不可以已。青，取之于蓝，而青于蓝；冰，水为之，而寒于水……故木受绳则直，金就砺则利，君子博学而日参省乎己，则知明而行无过矣。"[③] 荀子也认为君子只有博学深造而自觉地有所收获，才能达到智慧聪明、行动无过错的地步。孔子也说："吾十有五而志于学。"[④] 可见，立志深造自得是非常重要的。

2. 循序渐进

即指明学习是应该按部就班、日积月累地进行，决不可操之过急、造成欲速则不达的困境。《礼记》上说："大学之教也，时。教必有正业，退息必有居学。不学操缦，不能安弦；不学博依，不能安诗；

① 杨鑫辉：《中国心理学思想史》，江西教育出版社1994年版，第211～212页。
② 《孟子·离娄下》。
③ 《荀子·劝学》。
④ 《论语·为政》。

不学杂服，不能安礼；不兴其艺，不能乐学。”①大学的教学，要顺着时序。所教的都有正常的科目，在休息时，也一定有课外温习的项目。不先学习指法，就弹不好琴瑟；不多学习譬喻，就写不好诗歌；不先学习好洒扫应对等杂事，就不能使行礼合乎礼节；不喜欢学习课外技艺，那么学习正课的兴趣也就高不了。还说：“幼者听而弗问，学不躐等也。”②年幼的学生只听老师的讲解而不随便提问题，学习不能逾越一定的进度。“当其可之谓时，不陵节而施之谓孙。”③抓住最合适的时机进行教育，这就叫做合乎时宜；不超越正常的顺序进行教育，这就叫做循序渐进。孟子也说：“流水之为物也，不盈科不行；君子之志于道也，不成章不达。”④ 流水不把洼地流满，就不再向前流；君子有志于道，没有一定的成就，就不能通达。荀子也说：“真积力久则入。”⑤ 这就是说学习要真心诚意地日积月累才能深入进去，有所成就。他还说：“积土成山，风雨兴焉；积水成渊，蛟龙生焉；积善成德，而神明自得，圣心备焉。故不积跬步，无以至千里；不积小流，无以成江海。”⑥学习正是需要这样循序渐进地积累，才能达到神明自得的境界。

3. 专心致志

孟子认为，“专心致志”是学习取得成效的重要条件，因此这也是一条学习心理的重要原则与方法。孟子曾用二人学下围棋的故事生动形象地说明这一原则。他说：“今夫弈之为数，小数也，不专心致志，则不得也。弈秋，通国之善弈者也。使弈秋诲二人弈：其一人专心致志，惟弈秋之为听。一人虽听之，一心以为有鸿鹄将至，思援弓缴而射之，虽与之俱学，弗若之矣。为是其智弗若与？曰：非然也。”⑦ 弈秋

---

①②③《礼记·学记》。

④《孟子·尽心上》。

⑤⑥《荀子·劝学》。

⑦《孟子·告子上》。

教二人下围棋，一人专心致志地听，一人虽然也听，但一心以为有天鹅要飞来，想拿起弓箭去射它，所以学习成绩不如前者。这并非智力不如人，而是不专心。荀子也举过这样的例子，如说："好书者众矣，而仓颉独传者，壹也；好稼者众矣，而后稷独传者，壹也；好乐者众矣，而夔独传者，壹也；好义者众矣，而舜独传者，壹也；倕作弓，浮游作矢，而羿精于射；奚仲作车，乘杜作乘马，而造父精于御：自古至今，未尝有两而能精者也。"[①] 荀子举出历史上这么多学有专精、成名成家者，没有一个不是专心致志（壹）地学习而获得成功的。

4．学贵有恒

"恒心"可以说是我国古代教育家所公认的一条重要的学习心理原则。早在《周易》上就有这样的记载："天行健，君子以自强不息。"[②] 天的运行是刚健有力的，君子凭着向天学习，自己发奋图强，持之以恒，绝不停止。孔子在《论语》中也说："南人有言曰：'人而无恒，不可以作巫医。'善夫！"[③] 南方人有句话，"人假若没有恒心，就连巫医也做不成"。这句话很好呀！可见孔子非常重视恒心对一个人事业成功的重要性，当然学业也是包括在其中的。假若一个人没有恒心，就连装神弄鬼的巫医也当不了，那他还能干成什么事情呢？孟子用反面的例子强调了恒心的重要性。他说："虽有天下易生之物也，一日暴之，十日寒之，未有能生者也。"[④] 这就是我们常说的学习没有恒心的"一暴十寒"的例子。孟子还说："有为者辟若掘井，掘井九轫而不及泉，犹为弃井也。"[⑤]

① 《荀子·解蔽》。
② 《周易·乾》。
③ 《论语·子路》。
④ 《孟子·告子上》。
⑤ 《孟子·尽心上》。

荀子特别强调的“学不可以已”、“学至乎没而后止也”①。就都是突出了学贵有恒的原则。他还说：“骐骥一跃，不能十步；驽马十驾，功在不舍。锲而舍之，朽木之折；锲而不舍，金石可镂。”②这生动形象地说明了恒心在学习中的重要作用。

5. 温故知新

这条原则的内涵是很丰富的，它既有“学而时习”的温故的内容，又有“熟读精思”的知新的内容。即在复习旧知识的基础上探求新知识，这既有利于巩固旧知识，又有利于掌握新知识。这对学者既提出了努力记忆的要求，也提出了积极思维的要求。所以孔子说：“温故而知新，可以为师矣。”③还说：“学而时习之，不亦说乎？有朋自远方来，不亦乐乎？”④《礼记》中也说：“故君子尊德性而道问学，致广大而尽精微，极高明而道中庸；温故而知新，敦厚以崇礼。”⑤都提到了学习之后应及时复习，要在温习旧学问的基础上进一步探求新知识，使学习上一个新台阶。这在学习心理的规律上，是具有普遍性的。

6. 学以致用

学习当然是为了应用，古今中外，恐怕都是这个道理，所以“学以致用”也是学习心理不容忽视的一条原则。孔子是非常重视把知识应用于实践的。如说：“诵《诗》三百，授之以政，不达；使于四方，不能专对，虽多，亦奚以为？”⑥一个人把《诗》300篇背得滚瓜烂熟，让他去处理国内政务，都不会办事；让他去当外交使节，却不能独立地办理交涉。他虽然背得很多，那又有什么用呢？荀子也是强

①②《荀子·劝学》。
③《论语·为政》。
④《论语·学而》。
⑤《礼记·中庸》。
⑥《论语·子路》。

调学习应指导自己的行动，应为提高自己的道德修养服务，而不是为了炫耀自己。如说："君子之学也，入乎耳，箸乎心，布乎四体，形乎动静；端而言，蝡而动，一可以为法则。小人之学也，入乎耳，出乎口。口、耳之间则四寸耳，曷足以美七尺之躯哉？"[1] "古之学者为己，今之学者为人。君子之学也，以美其身；小人之学也，以为禽犊。"[2]君子把学得的知识见之于行动，做到一言一行合乎社会道德规范，可成为别人学习的榜样。小人之学则是"入乎耳，出乎口"，毫无收获，根本谈不上学以致用，身体力行。荀子还以古、今人学习的不同，来说明学以致用的重要性。他说古人的学习是为了提高自己，而今人的学习则是为了给人家看。小人的学习是为了取悦于人，为了炫耀自己。这种学习又有什么价值呢！

二、品德心理思想

我国先秦时期的教育家都是非常重视德育的。可以说他们是把德育放在首要地位。如孔子强调追求"道"，并且说："朝闻道，夕死可矣。"[3] 就是说如果早晨得知了真理，要我晚上死去，都可以。还说："君子怀德，小人怀土。"[4]即君子怀念道德，小人怀念乡土。孟子也说："君子所以异于人者，以其存心也。君子以仁存心，以礼存心。仁者爱人，有礼者敬人。"[5] 君子与一般人不同，就在于居心不同。君子的居心是仁、是礼。仁人爱别人，有礼的人恭敬别人。可见孟子对人的道德品质的要求是很重视的。荀子也曾说："君子贫穷而志广，隆仁也；富贵而体恭，杀势也；安燕而血气不惰，柬理也；劳倦而容貌不枯，好交也。"[6] 君子虽然贫穷

①② 《荀子·劝学》。
③④ 《论语·里仁》。
⑤ 《孟子·离娄下》。
⑥ 《荀子·修身》。

困窘但志向远大，这是推崇仁德；虽然荣华富贵却表现谦恭，而不以势压人；虽然休息却血气不惰，而选择礼义的事去做；虽然劳苦困倦却貌不萎靡，这是注重礼节。荀子也是十分重视人的品德的培养的。

凡是符合客观规律的东西，古今的论述就必然有其一致之处。如现代教育心理学中论述道德品质形成的完整过程，即由道德认识、道德情感、道德意志、道德行为四个阶段组成。这与我国古代教育家在阐述品德心理思想时提到的知、情、意、行四个方面就相当一致。我们主要以孔子为代表进行下面一些分析。

（一）道德认识阶段

形成道德认识，最根本的就是要掌握道德概念。孔子根据当时统治阶级的需要，提出了一套比较完整的道德概念，要求学生去掌握。而这一套道德概念的核心就是“仁”。当然围绕“仁”的概念，还有“礼”、“知”、“孝”、“慈”、“忠”、“恕”、“信”、“义”、“恭”、“敬”、“君子”等等概念。为了使学生了解各个道德概念的涵义，他结合具体情况，从不同的角度对这些概念进行了详细的解释，也就是利用变式使学生全面地掌握各个概念。如对于“仁”这个概念，他就有这样一些界说：“克己复礼为仁。”[①]“仁者其言也讱。”[②]“仁者不忧。”[③]“仁者必有勇。”[④]“仁者先难而后获。”[⑤]“仁者乐山。”[⑥]“仁者静。”[⑦]“仁者寿。”[⑧]孔子还利用道德评价与自我评价的方法，来提高学生的道德认识。

（二）道德情感阶段

道德品质是一个综合体，它既包含有认识的因素，也包含有

①②《论语·颜渊》。
③《论语·子罕》。
④《论语·宪问》。
⑤⑥⑦⑧《论语·雍也》。

情感的因素。如果只有认识因素，没有情感因素，或者只有情感因素，没有认识因素，这都是不能构成真正的道德品质的。因此，孔子提出核心道德“仁”的品质，就既要求学生懂得“爱人”的道理，又要求学生怀有“爱人”的情感。只有这两方面都具备了，才能成为真正有仁德的人。所以孔子说：“唯仁者能好人，能恶人。”① 指出只有仁德的人，才能懂得爱什么人，恨什么人。这也说明了“仁”这种道德品质就包含有“爱”和“恨”两种情感。为了激发人们的道德情感，使人们从内心深处就爱好仁，厌恶不仁，孔子主张通过诗、乐来培养人们的道德情感与情操。如说：“诗可以兴，可以观，可以群，可以怨。”② “兴于《诗》，立于礼，成于乐。”③ 诗可以使人振奋，可以培养人的观察力与合群性，可以学到讽刺方法；礼则使人在社会上站得住脚；音乐则使人的所学得以完成。这些都是与培养人的道德情感有关的。

（三）道德意志阶段

任何道德品质不仅包含有认识和情感的因素，而且还包含有意志的因素。如前面孔子提到的“克己复礼为仁”，这“克己”，就得有坚强的意志力，就要去克服那些不正当的情感、欲求和行为。在德育过程中，孔子十分重视立志的作用，他要求学生“志于学”、“志于仁”、“志于道”。还说：“苟志于仁矣，无恶也。”④“三军可夺帅也，匹夫不可夺志也。”⑤ 他就是这样从培养学生的道德动机、道德信念、道德恒心来全面培养和锻炼学生的道德意志的。

（四）道德行为阶段

这也就是道德实践阶段。从孔子开始重视“行”，可以说是我

①④《论语·里仁》。
②《论语·阳货》。
③《论语·泰伯》。
⑤《论语·子罕》。

国古代教育思想的一个优良传统。他重视学生道德行为的训练与培养，并要求学生言行一致。如说："人而无信，不知其可也。"[①]即认为一个人只说而不行动，那又怎么可以呢！既然要求学生行动，就免不了会出现差错，因此，他也很重视学生改正自己的缺点与错误。如说："过则勿惮改。"[②]"过而不改，是谓过矣。"[③]"闻义不能徙，不善不能改，是吾忧也。"[④]孔子还强调学生应以好人好事为榜样，效法他们的善良行为；以不善人作为反面教材，时刻引起警惕。如说："三人行，必有我师焉：择其善者而从之，其不善者而改之。"[⑤]"见善如不及，见不善如探汤。"[⑥]"见贤思齐焉，见不贤而内自省也。"[⑦]孔子还要求学生坚持道德实践，长期培养自己的道德行为习惯，做到在任何艰难困苦的环境中都毫不动摇。他说："君子无终食之间违仁，造次必于是，颠沛必于是。"[⑧]君子没有吃完一餐饭的时间离开过仁德，就是仓促匆忙的时候也一定和仁德在一起，颠沛流离的时候也一定和仁德在一起。可见，孔子对学生德育的要求是很严格的。

三、教师心理思想

我国自古以来，就有着尊师重教的优良传统，先秦的许多思想家、教育家也是倡导尊师重教的。这方面荀子谈得很多。他说："君子隆师而亲友。"[⑨]"人无师法，则隆性矣；有师法，则隆积

① 《论语·为政》。
② 《论语·学而》。
③ 《论语·卫灵公》。
④⑤ 《论语·述而》。
⑥ 《论语·季氏》。
⑦⑧ 《论语·里仁》。
⑨ 《荀子·修身》。

矣。"① 人没有师长与法度，就会放纵人的恶的本性；有师长与法度，就能使后天积习的善更加深厚。还说："故有师法者，人之大宝也；无师法者，人之大殃也。"②"故人无师无法而知，则必为盗，勇则必为贼，云能则必乱，察则必为怪，辩则必为诞。人有师有法而知，则速通，勇则速威，云能则速成，察则速尽，辩则速论。"③有师长法度，是人的最大幸福，没有师长法度，是人的最大灾祸。因此，一个人如果没有师长法度，那么他的智慧、勇敢、才能、明察、善辩都将沦为贼乱与妄诞。如果有师长法度，则他的智慧、勇敢、才能、明察、善辩都将得到提高与发展。《学记》上对教师的重要性也有这样的记载："五年视博习亲师。"④"安其学而亲其师。"⑤"《记》曰：'三王四代唯其师。'"⑥"择师不可不慎也。"⑦"凡学之道，严师为难。师严然后道尊，道尊然后民知敬学。"⑧古书上说，禹、汤、文武三王，虞、夏、殷、周四代都重视教师的作用。

既然教师的作用是如此重要，那么先秦的思想家、教育家对教师的基本心理品质与能力又提出了哪些要求呢？下面我们就来进行一些归纳分析：

（一）学而不厌，诲人不倦

教师的教与学是分不开的，他为了教，就必须学；为了教好，就一定要学好。所以孔子说："默而识之，学而不厌，诲人不倦，何有于我哉？"⑨"若圣与仁，则吾岂敢！抑为之不厌，诲人不倦，则可谓云尔已矣。"⑩孔子作为著名教师，还经常自我反省，对于学而不厌，诲人不倦到底做到了哪些呢？还认为，对于圣人和仁德，

①②③《荀子·儒效》。
④⑤⑥⑦⑧《礼记·学记》。
⑨⑩《论语·述而》。

自己不敢当，不过是学习和工作总不厌倦，教导别人总不疲劳，就是如此罢了。孟子也曾说："昔者子贡问于孔子曰：'夫子圣矣乎？'孔子曰：'圣，则吾不能。我学不厌而教不倦也。'"[①] 孔子可说是我国历史上一位"学而不厌、诲人不倦"的典范人物，他也为自己的"好学"而感到自豪。如说："十室之邑，必有忠信如丘者焉，不如丘之好学也。"[②] 他"诲人不倦"的成果也是显赫的。他广施教育，提倡"有教无类"[③]，在他门下受教育的人，不分族类、地域、贫富、贵贱等等的差别，完全改变了西周学在官府，只收贵族子弟的做法，使教育下移到了民间。因此，孔子还说："自行束脩以上，吾未尝无诲焉。"[④] 孔子从教五十来年，就是这样兢兢业业地诲人不倦的。相传他真是桃李满天下，3000 弟子中就培养出了成名者 72 贤人。教师的这一心理品质可说是做教师首要的核心品质，是每个教师都必须具备的。

（二）以身作则，公正无私

教师是为人师表的，是以自己的言行来影响学生的。他的一举一动，随时都可能为学生所效法。因此，教师如果不能以身作则，那将直接误人子弟。所以孔子说："其身正，不令而行；其身不正，虽令不从。"[⑤] "苟正其身矣，于从政乎何有？不能正其身，如正人何？"[⑥]可见，教师的表率作用是十分重要的。这里，有的话孔子是对从政说的，但对于从教的教师来说，也很适用。

孔子的学生陈亢曾怀疑孔子在教学方面对儿子孔鲤有特殊照顾，经询问孔鲤，得知孔子也只是教儿子学诗、学礼，并没有开

① 《孟子·公孙丑上》。
② 《论语·公冶长》。
③ 《论语·卫灵公》。
④ 《论语·述而》。
⑤⑥ 《论语·子路》。

小灶额外照顾。由此可见，孔子在履行教师职责时，对学生是公正无私，不分亲疏厚薄，而是一视同仁的。

（三）勤奋博学，温故知新

教师应当是具有广博知识的人，而要达到博识，则必须有广泛而强烈的求知欲。这也就要求每个教师应该勤奋博学。所以孔子说："敏而好学，不耻下问。"① "多闻，择其善者而从之；多见而识之。"② "知之者不如好之者，好之者不如乐之者。"③ "君子博学于文，约之以礼，亦可以弗畔矣夫！"④ "发愤忘食，乐以忘忧，不知老之将至云尔。"⑤ "加我数年，五十以学《易》，可以无大过矣。"⑥孟子也谈到学习应勤奋地追求，否则就会落空。如说："求则得之，舍则失之。"⑦ 荀子对勤奋博学也谈得很多。他说："君子博学而日参省乎己，则知明而行无过矣。"⑧"锲而舍之，朽木不折；锲而不舍，金石可镂。"⑨ "求之而后得，为之而后成，积之而后高，尽之而后圣。"⑩《左传》上也曾说过勤奋好学而不三心二意的话："好学而不贰。"⑪

勤奋学习还得经常温习，而且还得从温习中悟出新意来，才是有效的学习，才能上一个新台阶。所以孔子说："温故而知新，可以为师矣。"⑫ 即在温习旧知识时，能有新体会、新发现，就可以做老师了。荀子也说："君子之学如蜕，幡然迁之。"⑬ 意谓君子

① 《论语·公冶长》。
②⑤⑥ 《论语·述而》。
③④ 《论语·雍也》。
⑦ 《孟子·尽心上》。
⑧⑨ 《荀子·劝学》。
⑩ 《荀子·儒效》。
⑪ 《左传·昭公十三年》。
⑫ 《论语·为政》。
⑬ 《荀子·大略》。

的学习（当然也包括了温习）就像蝉、蛇脱去皮壳一样，应不断地变化更新。《礼记》中也提到温故不能知新的，不足以做别人的老师。即“记问之学，不足以为人师，必也其听语乎”[1]。记问之学是指全无实学，而只会记诵一些书本知识，自己又毫无心得体会，这种人不能做别人的老师。做老师的人一定要有自己对教材的体会，再根据学生的问题来予以解答。这样才能顺利完成教学任务，使学生的知识与技能得到提高。由此可见，教师需要具备一种不断奋发进取、不断探求新知的心理品质。

（四）知心救失，教学相长

教师当然首先应了解学生的心理状态、心理差异，再采取有针对性的措施，帮助学生发扬优点、矫正缺点。教师和学生通过教与学的双边活动，彼此促进和提高，以达到教学相长的目的。对此，《礼记》中有精辟的论述：“虽有嘉肴，弗食不知其旨也；虽有至道，弗学不知其善也。是故学然后知不足，教然后知困。知不足，然后能自反也；知困，然后能自强也。故曰：教学相长也。”[2]虽有好菜，不去品尝就领会不到它的美味；虽有最高深的道理，不去学习就领会不到它的益处。所以说，通过学习然后才知道自己的知识不足；通过教学然后才知道自己教学的困难之处。知道不足，便督促自己抓紧学习；知道难处，便鞭策自己努力进修。所以说，教与学是相辅相成、彼此提高的。《礼记》中又说：“学者有四失，教者必知之。人之学也，或失则多，或失则寡，或失则易，或失则止。此四者，心之莫同也。知其心，然后能救其失也。教也者，长善而救其失者也。”[3]说明学生的学习存在着四种缺点，教师必须了解这一情况，并因势利导。如学生在学习过程中，有的表现为贪多务得，不求甚解。有的表现为知识面狭窄，潜力未

①②③《礼记·学记》。

能充分挖掘。有的表现为掉以轻心，对学习的艰巨性缺乏认识。有的表现为畏难不前，缺乏刻苦钻研精神。这四种缺点反映了学生对待学习的不同心态。教师了解了这些心态，然后才能矫正这些缺点。良好的教学方法就在于：既善于发扬学生的优点，又善于矫正学生的缺点。显然，知心救失与教学相长也是教师应具备的重要心理品质与能力。

（五）启发诱导，因材施教

孔子可说是我国教育界实行启发诱导、因材施教的表率。他曾说："不愤不启，不悱不发。举一隅不以三隅反，则不复也。"[①]认为教导学生，不到学生想求明白而不得其解的时候，不要去开导他；不到学生想说出来却表达不出的时候，不要去启发他。教给他东边的一角，他却不能由此推知南、西、北边的三个角，便暂缓教他了。可见孔子教学是非常重视学生的内部求知动机的，内心没有强烈要求，即火候不到，他是不会进行启发的。教师也跟厨师一样，要善于掌握这一火候。所以，孔子的教学就能取得事半功倍的效果。孔子的学生颜渊就有切身的体会："夫子循循然善诱人，博我以文，约我以礼，欲罢不能。"[②] 孔子的启发诱导使得颜渊不能不奋发学习。孔子因材施教的事例也很多，《论语》中就有这样的记载："子路问：'闻斯行诸？'子曰：'有父兄在，如之何其闻斯行之？'冉有问：'闻斯行诸？'子曰：'闻斯行之。'公西华曰：'由也问闻斯行诸，子曰有父兄在；求也问闻斯行诸，子曰闻斯行之。赤也惑，敢问。'子曰：'求也退，故进之；由也兼人，故退之。'"[③] 子路问孔子："听到就干起来吗？"孔子道："有爸爸

① 《论语·述而》。
② 《论语·子罕》。
③ 《论语·先进》。

哥哥活着，怎么能听到就干起来?”冉有问孔子：“听到就干起来吗?”孔子道：“听到就干起来。”公西华看到两个人问的同一句话，而孔子的回答则全然不同，使他糊涂了，于是请问孔子，孔子说道：“冉求平日做事退缩，所以我给他壮胆；仲由的胆量却有两个人的大，敢作敢为，所以我要压压他。”这可算是因材施教的一个典型例子。

《礼记》中也有关于启发诱导的记载：“君子既知教之所由兴，又知教之所由废，然后可以为人师也。故君子之教，喻也：道而弗牵，强而弗抑，开而弗达。道而弗牵则和，强而弗抑则易，开而弗达则思。和、易、思，可谓善喻矣。”[①] 这段大意是：当教师的只有既懂得教育成功的方法，又懂得教育失败的原因，才能胜任工作。所以优秀的教师总是善于用启发诱导的方法，即引导学生，但不是牵着他们走；严格要求他们，但不施加压力；讲解时开个头启发，但不要把内容讲尽。引导而不牵着走，就能处理好教与学之间的矛盾，使师生感情融洽；严格要求而不施加压力，学生就不视学习为畏途；开个头启发而不把内容讲尽，就可以让学生独立思考。做到了这三点，才算善于启发诱导了。

（六）态度庄重，情绪乐观

教师是学生的表率，他的态度、情绪也是对学生有极大感染力的。《论语》对孔子的态度与情绪有这样一些表述：“子温而厉，威而不猛，恭而安。”[②] 孔子温和而严厉，有威仪而不凶猛，庄重而安详。孔子也说：“君子正其衣冠，尊其瞻视，俨然人望而畏之，斯不亦威而不猛乎?”[③] 君子（这里包括了教师）衣冠整齐，目不

① 《礼记·学记》。
② 《论语·述而》。
③ 《论语·尧曰》。

斜视，庄严地使人望而有所畏惧，这也不是威严却不凶猛吗？看来，孔子对教师的仪表、着装、举止、行为都是有严格要求的，务必使一位教师做到态度庄重、正派。他对教师的情绪表现也是有所要求的，即要求教师具备乐观向上的情绪。这可以他自己为例来说明。有一次，叶公向子路打听孔子的为人，子路没有说，他回来将此事告诉了孔子。孔子便对子路说："女奚不曰：其为人也，发愤忘食，乐以忘忧，不知老之将至云尔。"① 孔子是愿意别人了解他的为人的，责怪子路没有对叶公说明。孔子的为人，情绪是非常积极乐观的，他用功便忘记了吃饭，快乐便忘记了忧愁，并且不知道衰老就会到来。孔子就是这样一位把毕生心血都倾注在教育事业上的伟人！

（七）关心学生，了解学生

教师是必须要关心和了解自己的教育对象的，因为学生是社会的未来，是国家的希望，是统治阶级事业的继承人。关心学生，也就是关心社会发展的前途。而要教育学生，但又不了解学生，那将是对牛弹琴，一定是事倍功半、甚至是劳而无功的！孔子在关心学生、了解学生方面，可说是教师的典范。他关心学生，真是做到了师生如父子。《论语》中有记载："伯牛有疾，子问之，自牖执其手。"② 孔子也曾说："回也，视予犹父也。"③ 孔子的学生伯牛生病，孔子去慰问他，还从窗户里握着他的手。学生颜回，也把孔子视为自己的父亲。他们师生关系如此亲密，但孔子并不溺爱学生，而是坚持一定原则的。如《论语》中记载的一件事："颜渊死，门人欲厚葬之。子曰：'不可'。"④颜渊是孔子最得意的学生，

① 《论语·述而》。
② 《论语·雍也》。
③④ 《论语·先进》。

死后，孔子按规定还是不同意厚葬的。

孔子对学生的了解那真是了若指掌了，他对自己学生的性格、气质、智力、能力、知识、理想、志趣等都是十分清楚的。他经常对学生在以上几方面的个别差异作出评价，指出他们各自胜任的工作，及今后努力的方向。《论语》中这方面的记载颇多："闵子侍侧，訚訚如也；子路，行行如也；冉有、子贡，侃侃如也。"①闵子骞站在孔子身旁，恭敬而正直的样子；子路很刚强的样子；冉有、子贡温和而快乐的样子。"柴也愚，参也鲁，师也辟，由也喭。"②高柴愚笨，曾参迟钝，颛孙师偏激，仲由卤莽。"师也过，商也不及。"③颛孙师有些过分，卜商有些赶不上。"德行：颜渊、闵子骞、冉伯牛、仲弓；言语：宰我、子贡；政事：冉有、季路；文学：子游、子夏。"④每个学生的长处，条分缕析，一目了然。"子曰：'由也，千乘之国，可使治其赋也。'……'求也，千室之邑，百乘之家，可使为之宰也。'……'赤也，束带立于朝，可使与宾客言也'。……"⑤仲由可以在有1000辆兵车的国家负责兵役和军政的工作。冉求可以在千户人口的私邑、百辆兵车的大夫封地当个总管。公西赤可以穿着礼服，立于朝廷之上接待外宾，办理交涉。孔子对学生们的工作能力分析得多么具体细致。对学生心理品质全面深入地了解，也是孔子善于进行因材施教的心理学根据。

（八）谦虚谨慎，宽以待人

这也是每个教师应具备的心理品质之一。先秦的思想家、教育家，很多人都是以谦虚谨慎、宽以待人来严格要求自己和培养学生的。所以孔子说："三人行，必有我师焉。"⑥"我非生而知之

①②③④《论语·先进》。
⑤《论语·公冶长》。
⑥《论语·述而》。

者，好古，敏以求之者也。”[①]“若圣与仁，则吾岂敢？抑为之不厌，诲人不倦，则可谓云尔已矣。”[②] 孔子认为三人行，就有自己的老师。还认为自己不是天生就有知识的人，也不是圣人和有高尚仁德的人。他的意思就是说自己也是一个普普通通的人，只是勤奋学习和工作而已。他还教导教育工作者应慎其言，慎其行，以免教师的言行对学生产生不良的影响。因此，他提出：“君子有九思：视思明，听思聪，色思温，貌思恭，言思忠，事思敬，疑思问，忿思难，见得思义。”[③] 孔子认为君子应该考虑看得明白，听得清楚，脸上表情要温和，举止容貌要端庄，言语谈吐要忠诚老实，工作态度要严肃认真，遇到疑问要虚心请教，要发火时，要想到后患，看见可得的，要思考自己是否该得。这些也是对教师的要求。孔子还要求教师不吹嘘自己，应埋头苦干：“君子病无能焉，不病人之不己知也。”[④]“人不知，而不愠，不亦君子乎？”[⑤]“不患莫己知，求为可知也。”[⑥] 孔子认为，不应一心想到自己出名，而应踏踏实实地工作，以求得别人的了解与尊重。孟子也认为教师应该谦虚谨慎，不要总认为自己比别人高明。所以他说：“人之患在好为人师。”[⑦] 这真是一针见血的批评。孔子也说：“君子泰而不骄，小人骄而不泰。”[⑧] 意思是君子安详舒泰，却不骄傲凌人；小人骄傲凌人，却不安详舒泰。孔子以自己“绝四”的模范行为影响学生，收到了身教、言教双管齐下的良好效果。据《论语》记载：“子绝四

---

① 《论语·述而》。
② 《论语·述而》。
③ 《论语·季氏》。
④ 《论语·卫灵公》。
⑤ 《论语·学而》。
⑥ 《论语·里仁》。
⑦ 《孟子·离娄上》。
⑧ 《论语·子路》。

——毋意，毋必，毋固，毋我。"[1] 孔子一点也没有四种毛病——不臆测，不武断，不固执，不自以为是。孔子还要求教师应严以律己，宽以待人。他说："躬自厚而薄责于人。"[2] 即多责备自己，而少责备别人。这些话对教师都是很有教益的。

第三节　文艺心理学思想

关于先秦的文艺心理学思想，我们仅就其文艺心理学思想比较集中、突出的两部典籍——《诗经》与《乐记》来介绍。即谈谈《诗经》中的文学心理思想与《乐记》中的文艺心理思想。

一、《诗经》中的文学心理思想

《诗经》是我国最早的一部诗歌总集。本称《诗》或《诗三百》，自汉武帝"罢黜百家，独尊儒术"后，将孔子整理过的书称为"经"，这才确定了《诗经》的名称。《诗经》编成于春秋时代，共305篇，分为"风"、"雅"、"颂"三大类：《风》有十五国风，《雅》有《大雅》、《小雅》，《颂》有《周颂》、《鲁颂》、《商颂》。《国风》大都是民间诗歌，不少篇章揭露了当时政治的黑暗与混乱，贵族统治集团对人民的残酷压迫与剥削；对人民的劳动与爱情生活也有真实生动的反映。《雅》、《颂》部分多是统治阶级的宴会乐歌及祀神祭祖的诗歌，其主旨在于歌功颂德，宣扬统治者承天受命的思想。《诗经》的形式以四言为主，普遍运用赋、比、兴的手法，其中许多篇章语言质朴优美，音节自然和谐，描写生动形象，极富艺术感染力。因此，它对我国两千多年来文学发展有深广的影响。我们对《诗经》中

① 《论语·子罕》。
② 《论语·卫灵公》。

的文学心理思想从下面三个方面进行探讨。

（一）《诗经》中的文学想像与联想

无论是文学创作，还是文学欣赏，总是离不开人的形象思维的，而形象思维的实质也就是人的想像及各种生动形象的联想活动。在《诗经》的赋、比、兴三大艺术手法中，就是充满了这种文学的想像与联想的。朱熹说："赋者，敷陈其事而直言之者也。"①"比者，以彼物比此物也。"② "兴者，先言他物以引起所咏之词也。"③ 可见，比兴就是很明显的人的心理的想像与联想活动。就举《诗经》中脍炙人口的开篇《关雎》（以下各篇，也只注篇名）首章来说，就具有这一特点：

〔原文〕	〔译文〕
关关雎鸠，	雎鸠关关相对唱，
在河之洲；	双栖河里沙洲上；
窈窕淑女，	美丽善良好姑娘，
君子好逑。	是我心中好对象。

本来，栖息在河里沙洲上关关和鸣的水鸟（雎鸠），与人间的男女相爱是没有什么关系的，但作者用了比兴手法，触景生情，通过想像与联想，便兴起了纯真青年小伙子对美丽贤慧姑娘的无限爱慕与追求的思想感情。并且两者相得益彰，水鸟因为有人事情感的赋予，其栖游形象就越显得活泼可爱，其和鸣之声就愈觉得悦耳动听。而这对青年男女之间的爱情，也因有了水鸟同栖同唱这些鲜明形象的类似联想，就显得更加纯朴、真挚、专一和欢乐。

① 朱熹：《诗集传·葛覃》。
② 朱熹：《诗集传·螽斯》。
③ 朱熹：《诗集传·关雎》。

还举一首用“兴”的手法写的诗——《摽有梅》：

〔原文〕	〔译文〕
摽有梅，	梅子渐渐落下地，
其实七兮。	树上十成剩七成。
求我庶士，	追求我的年青人，
迨其吉兮。	快择吉日来迎亲。
摽有梅，	梅子纷纷落满地，
其实三兮。	树上稀疏剩三成。
求我庶士，	追求我的年青人，
迨其今兮。	快趁今日来完婚。
摽有梅，	梅子已经全落地，
顷筐塈之。	手拿筐篮赶紧盛。
求我庶士，	追求我的年青人，
迨其谓之。	趁着仲春好共枕。

这是一首女子采集梅子时唱的情歌。姑娘眼见成熟的梅子纷纷落地，挂在树上的愈来愈少，联想到自己的青春年华即将逝去，而还没有找到称心如意的郎君，于是由采梅子的劳动起兴，唱出了自己内心的感伤。其感情变化与劳作进程又是完全合拍的，树上的梅子越来越稀少，姑娘的求嫁心情也越来越急切。姑娘触景生情，切感时不我待，于是发出了对自己青春与婚姻的叹息！这样的起兴，由于类似联想的巧妙作用，使情景浑然一体，给人留下了极为深刻的印象。

至于在《诗经》中，根据心理学上类似联想的规律，表现为用“比”的描写手法，那真是比比皆是。如《桃夭》的“桃之夭

天，灼灼其华”（“茂密桃树绿枝桠，盛开明丽粉红花”）比喻新娘的年青美貌。《汾沮洳》以“美如玉”来比喻男子相貌的洁白柔润而有光泽。《鹤鸣》以鹤比喻隐居的贤人。《新台》以“戚施”（癞蛤蟆）比喻卫宣公的丑恶。《硕鼠》以万人痛恨的大老鼠来比喻贪婪残酷的统治者。《汝坟》以早饥心焦来比喻渴望见到久别的丈夫的心情（“未见君子，惄如调饥”）。以及《青蝇》以脏秽可恶的苍蝇比喻谗人等等，这都是使描写的事物形象取得了非常鲜明、深刻的效果的。

《诗经》中用“兴”的手法与“比”不同，它除了可用上述类似联想的规律对事物进行描写外，而且还可以用对比联想的规律来进行描写。如《山有扶苏》：

〔原文〕	〔译文〕
山有扶苏，	山顶大树多枝桠，
隰有荷华。	低洼地里开荷花。
不见子都，	不见子都美男子，
乃见狂且。	遇见癫狂大傻瓜。
山有乔松，	山顶松树高又大，
隰有游龙。	低洼地里开笼花。
不见子充，	不见子充美男子，
乃见狡童。	遇见狡猾小冤家。

对比联想是由某一事物的感知或回忆引起了和它具有相反特点的事物的回忆。如由高想到矮，由大想到小，由热想到冷，由美想到丑，由黑暗想到光明等等。它既反映了事物的共性，也反映了事物相对立的个性。对比联想使我们感到事物之间相对立的特点愈加鲜明、突出。如在上两章诗中，作者就以山顶高大繁茂

的树木，洼地盛开的鲜艳花朵，来与癫狂的傻瓜、狡猾的顽童形成对比联想，这就更加感到遇不着如意郎君的苦闷与烦恼。

在《凯风》中也有这样的例子：

〔原文〕	〔译文〕
爰有寒泉，	寒泉清水亮晶晶，
在浚之下。	浚县田亩得滋润。
有子七人，	想娘养咱七兄弟，
母氏劳苦！	吃了多少苦与辛！
睍睆黄鸟，	黄莺宛转清脆鸣，
载好其音。	悦耳歌声真好听。
有子七人，	可愧儿子共七人，
莫慰母心！	未能慰藉慈母心！

寒泉之水，尚可灌溉土地；黄鸟之声，尤能悦人耳心。对比之下，儿子不能报答母亲抚养之恩于万一，真有人不如水，人不如鸟之慨！这两首诗把儿子们那种痛苦的自责心情表达得淋漓尽致了。

《诗经》中的联想是非常丰富多彩的，而《诗经》中的想象则更具新颖独特性，并且产生了很大的感染力。关于这一点，我们可从《陟岵》诗来进行一些分析：

〔原文〕	〔译文〕
陟彼岵兮，	登上青青的山冈，
瞻望父兮。	把我阿爹来遥望。
父曰：	好像听见爹嘱咐：
“嗟予子，	“孩儿啊，
行役夙夜无已！	早晚服役你真忙！
上慎旃哉，	可要小心保安康，

犹来无止！”	回来吧，莫要羁留在远方！”
陟彼屺兮，	登上秃秃的山冈，
瞻望母兮。	把我阿妈来遥望。
母曰：	好像听见娘叮咛：
“嗟予季，	“孩子啊，
行役夙夜无寐！	早晚不睡真紧张！
上慎旃哉，	可要注意保健康，
犹来无弃！”	回来吧，不要抛弃你爹娘！”
陟彼冈兮，	登上高高的山冈，
瞻望兄兮。	把我阿哥来遥望。
兄曰：	好像听见哥哥说：
“嗟予弟，	“弟弟啊，
行役夙夜必偕！	早晚服役真够呛！
上慎旃哉，	千万当心莫病伤，
犹来无死！”	回来吧，不要尸骨丧异乡！”

这是一首远在他乡的服役者怀念亲人的诗歌，它表现了劳动人民对当时统治者强迫服役的极端憎恨。作者没有直述服役者如何如何想念亲人，而是通过新颖独特的想像，诉说了服役者的父母与兄长对他的无限思念与深切叮咛。登高山，望亲人，想像逼真，如见其人，如闻其声。这样更反衬出服役者对亲人的万分怀念之情，也唤起了读者的无限同情之心，进而在思想上产生了共鸣。这种艺术手法是很高明的。它不直写思念人的思念，而是通过巧妙的想像，从对方写出被思念人的思念，这就更加反衬出思念人的思念之深，情感之切！因为一个人如果对对方感情不深厚，

了解不透彻，思念不真切，那他是无论如何也想像不出对方许多感人的形象来的！这种高明的烘云托月的艺术表现手法，在我国文学史上已有其深远的影响。如杜甫的“今夜鄜州月，闺中只独看！遥怜小儿女，未解忆长安”（《月夜》诗句）、王维的“遥知兄弟登高处，遍插茱萸少一人”（《九月九日忆山东兄弟》诗句）、柳永的“想佳人妆楼颙望，误几回天际识归舟”（《八声甘州》词两句）等，都可说是这种表现手法的延续与发展。

（二）《诗经》中的情意描写

文学不但要具有形象，而且要具有饱含情意的形象。也就是说，文学不但需要完美地反映事物之形，而且还要反映形中之神，反映出人的情意来。人的认识是可以影响人的情意的，同样，人的情意也能影响一个人的认识与行动。心理学上的这些基本规律在文学创作中是得到了很好运用的。《诗经》中就不乏对人的情意作用描写得很出色的例子。如《卷耳》首章有：

〔原文〕	〔译文〕
采采卷耳，	采呀采呀卷耳菜，
不盈顷筐。	不满小小一浅筐。
嗟我怀人，	心中想念我良人，
寘彼周行。	把筐扔到大道旁。

这具体生动地说明了一位妇女对其远行的丈夫思念情意之深。正是由于这女人思亲情意的专注深厚，就在脑中形成了最强烈、最优势的兴奋，以致明显影响了她采摘卷耳菜的劳动效率，并使她表现得心不在焉与对这种劳动的毫无兴趣。这样的描写，是符合人的心理活动规律的，令人信服与赞赏。又《伯兮》中的“自伯之东，首如飞蓬”（“自从哥哥去征东，无心梳洗发蓬松”）、《采绿》中的“终朝采蓝，不盈一襜”（“蓝草采了一清早，撩起

衣襟满不了”）等，也都是这种类似的描写。

以上是消极的忧伤的情绪对人行动的影响，《诗经》中也有积极的愉快的情绪对人行为影响的例子。如《葛覃》篇的末章：

〔原文〕　　〔译文〕
言告师氏，　告诉我的老保姆，
言告言归。　儿回娘家去探望。
薄污我私，　内衣脏了搓洗净，
薄浣我衣。　外衣脏了洗清爽。
害浣害否，　哪件不洗哪件洗，
归宁父母。　洗完回家看爹娘。

依我国古代的风俗习惯，出嫁后的女子回娘家省亲的机会是很难得的，这也是女子极为高兴的事。因此，诗中女子得到这一机会后，心情异常愉快，干活也极麻利，一片欢乐景象，跃然纸上。

还有一首《秦风·无衣》：

〔原文〕　　〔译文〕
岂曰无衣？　谁说没有衣服穿？
与子同袍。　我俩合穿袍一件。
王于兴师，　国王领兵要出征，
修我戈矛，　戈矛赶快修齐全，
与子同仇！　共同对敌上前线！

岂曰无衣？　谁说没有衣服穿？
与子同泽。　我俩合穿一件衫。
王于兴师，　国王起兵要御侮，
修我矛戟，　矛戟修得亮闪闪，
与子偕作！　咱俩一道去作战！

岂曰无衣？	谁说没有衣服穿？
与子同裳。	共穿战裙系腰间。
王于兴师，	国王出兵去抗侵，
修我甲兵，	刀枪铠甲齐修检，
与子偕行！	咱俩并肩把敌歼！

这是一首慷慨激昂、热情奔放的军中战歌，它充分反映了兵士间那种团结友爱、互助互励的战斗激情，以及抗击外族侵略、誓死保卫祖国的坚强决心。这里，积极高昂的情绪与意志，支配着战士勇敢参战的行动。这首诗既有鲜明的形象描绘，又有饱满的情意写照，因此感人至深！

《诗经》中也有情感情绪对人记忆影响的描述。如《子衿》的“青青子衿，悠悠我心”（“你的衣领色青青，我的记忆总鲜明”）、“青青子佩，悠悠我思”（“你的佩带色青青，我的思念总不尽”），这女子由于对恋人充满了喜悦与怀念之情，恋人的倩影就时刻在她脑海中盘旋，那恋人身上的一衣一物，也就自然记忆得非常鲜明和长久了。

《诗经》中对情与景的交融关系也有极好的描绘。如《采薇》篇的末章就很突出：

〔原文〕	〔译文〕
昔我往矣，	回想当初出征时，
杨柳依依；	依依杨柳随风飘；
今我来思，	如今回来寒冬了，
雨雪霏霏。	大雪纷飞漫归道。
行道迟迟，	行路缓缓难下脚，
载渴载饥。	又饥又渴心内焦。

我心伤悲，	满怀忧伤与悲愤，
莫知我哀！	无比哀痛谁知晓！

古代一位守边士兵归途的忧伤心情，由寒冬大雪纷飞，道路泥泞的灰暗景色一衬托，就更显得哀痛了！真是情借景表，景由情描，两者交融，就能取得最大的艺术效果。

（三）《诗经》中的人物性格描写

文学艺术的创作是离不开典型形象的，而典型形象绝不等于类型化，它只能是寓于个性之中的。作为人的个性的极重要的成分那就是性格。所以我们要塑造好栩栩如生的人物形象，那就必须塑造好人物的性格。在这方面，《诗经》中就有很成功的描绘。如在《狡童》中这样写道：

〔原文〕	〔译文〕
彼狡童兮，	你这狡猾小伙子，
不与我言兮。	不肯和我再言语。
维子之故，	为了你啊为了你，
使我不能餐兮！	害我把饭当多余！
彼狡童兮，	你这狡猾小伙子，
不与我食兮。	不肯和我来进食。
维子之故，	为了你啊为了你，
使我不能息兮！	害我睡觉总不适！

在《褰裳》中却这样写道：

〔原文〕	〔译文〕
子惠思我，	你若爱我思念我，
褰裳涉溱。	提起衣裳过溱河。

子不我思，　　　你若变心不理我，
岂无他人。　　　难道再没多情哥。
狂童之狂也且！　看你那副癫狂模样！

子惠思我，　　　你若爱我思念我，
褰裳涉洧。　　　提起衣裳过洧河。
子不我思，　　　你若变心不理我，
岂无他士。　　　难道再没年少哥。
狂童之狂也且！　看你那副癫狂模样！

上面两首诗，生动地描绘了两个性格显然不同的女子对待失恋的态度。《狡童》中女子的情意缠绵，依恋旧情，优柔寡断，竟至弄得废寝忘餐。《褰裳》中的女子则开朗泼辣，坚强乐观，当机立断，从不为失恋而苦恼。由于人物性格描绘得很突出，所以人物形象也就非常鲜明感人！

还有，《衡门》诗中对一位饿饭的破落贵族的性格的描绘，也是活灵活现的：

〔原文〕　　　〔译文〕
岂其食鱼，　　难道我们把鱼尝，
必河之鲂？　　非要河鲂才算香？
岂其娶妻，　　难道我们娶妻子，
必齐之姜？　　非娶齐姜才漂亮？

岂其食鱼，　　难道我们把鱼尝，
必河之鲤？　　非要河鲤才算香？
岂其娶妻，　　难道我们娶妻子，
必宋之子？　　非娶宋子才荣光？

寥寥几笔，就把一个本来有资格吃河鲂河鲤，娶齐姜宋子，但由于贫穷了，吃不起了，娶不起了，而又要为自己打圆场，说几句漂亮话的破落贵族那种穷酸迂腐的性格描绘得入木三分，给人一个深刻的印象。

还有一首《鸡鸣》，对一位昏庸懒惰的士大夫性格的描写，也是非常逼真的：

〔原文〕	〔译文〕
“鸡既鸣矣，	“君听公鸡已打鸣，
朝既盈矣。”	早朝官员恐满盈。”
“匪鸡则鸣，	“不是公鸡喔喔声，
苍蝇之声。”	喧闹烦人是苍蝇。”
“东方明矣，	“君瞧东方已大明，
朝既昌矣。”	朝廷参拜正鼎盛。”
“匪东方则明，	“不是什么东方明，
月出之光。”	月儿之光照我身。”
“虫飞薨薨，	“小虫嗡嗡哪能醒，
甘与子同梦。”	乐与爱卿梦重温。”
“会且归矣，	“早朝官员快退归，
无庶予子憎！”	别招憎恨断前程！”

这是一首问答联句体的诗，作者以朝官夫妻的对话，惟妙惟肖地刻画出了这个官吏昏庸腐朽的形象。其贪图享乐、懒惰颟顸的性格也异常鲜明地被表现出来了。对话开头，是妻子听见鸡叫，催促丈夫起身去早朝，可是昏庸的官吏竟认为是苍蝇的喧闹；接着他又

把天明当作月光，糊里糊涂，直到早朝快要散去，他还想在温柔乡把黄粱美梦作一场！这里，作者未着一字评论，完全是由官吏用自己的话自我画像、自我暴露，其性格反而表现得更加栩栩如生了。

当然，《诗经》中的文学心理思想是非常丰富多彩的，今举数例，以见一斑。

二、《乐记》中的文艺心理思想

《乐记》系我国古代典籍《礼记》中的篇名，是儒家文艺美学的经典。相传为公孙尼子作，一说为西汉初期河间献王刘德与儒者毛生等作。据近人研究，《乐记》并非一人一时之作，乃汉初儒者搜集、整理先秦儒者谈乐语论编纂而成。今本《乐记》，为戴德编纂《礼记》时所收，计11篇。集中反映了先秦至汉初儒家音乐美学思想及音乐心理学思想。我们准备从音乐与情意、音乐与性格、《乐记》的美育心理思想三个方面作些介绍。刘兆吉教授对《乐记》的心理学思想曾作过专门的论述，很富启发性，他是我国目前研究《乐记》的音乐心理学思想成果颇丰的一位学者①。

（一）音乐与情意

人的情感与意志是密不可分的，因此，音乐既可以作用于人的情感，也可以作用于人的意志。反之，人的情感与意志又可以影响音乐。

在《乐记》中，首先阐明了音乐的产生与人的心理的关系。如说："凡音之起，由人心生也。人心之动，物使之然也。感于物而动，故形于声；声相应，故生变；变成方，谓之音；比音而乐之，及干、戚、羽、旄，谓之乐。"② 意思是说，大凡声音的兴起，都

① 参见刘兆吉著：《文艺心理与美育心理》，西南师范大学出版社1987年版。
② 《礼记·乐记》。

是从人心中发生的。而人心的活动，则是由于受到外物的引发。人心因受外物的刺激而感动，便发出声响；不同的声音相互配合，因而产生变化；变化形成一定的规律，就称之为音律。按照一定的音律歌唱、演奏，并举着盾、斧、翟羽、牛尾跳舞，这就是“乐”。又说：“凡音者，生人心者也。情动于中，故形于声。声成文，谓之音。”① 这是说，凡音乐都产生于人心。感情发动于心中，于是表现为声音，而声音按规律变化成乐章，那就叫音乐。可见音乐是由外物作用于人之后，人的内心产生了情感变化，再由外显的声音构成乐章而形成的。有什么样的情感，也就有什么样的音乐。如《乐记》中指出：“乐者，音之所由生也，其本在人心之感于物也。是故其哀心感者，其声噍以杀。其乐心感者，其声啴以缓。其喜心感者，其声发以散。其怒心感者，其声粗以厉。其敬心感者，其声直以廉。其爱心感者，其声和以柔。六者，非性也，感于物而后动。”②意思是，乐是声音从中产生的东西，而其根本则在于人心对外物的感受。心中产生悲哀的情感，发出的声音便焦急而衰微。心中产生快乐的情感，发出的声音便宽舒而缓慢。心中产生欣喜的情感，发出的声音便响亮而舒畅。心中产生愤怒的情感，发出的声音便粗暴而严厉。心中产生恭敬的情感，发出的声音便直爽而端庄。心中产生慈爱的情感，发出的声音便温和而柔顺。这六种声音，并非天性如此，而是受到外物的不同刺激作用而产生的。人在不同的情感支配下，便会发出各种不同的声音。这一点明确地阐明了情感对音乐的重大影响。刘兆吉教授曾举出许多历史事例对此加以证明：“汉高祖平定天下，在踌躇满志的情感激动之下，高唱《大风歌》；项羽被困垓下，在英雄落魄的情感激动之下，唱出了悲壮的《垓下歌》；鲍狄埃为无产阶级的革

①② 《礼记·乐记》。

命情感所激动，创作了《国际歌》；聂耳为抗日救国的情感所激动，创作了《义勇军进行曲》。"[1] 这些事例都很具有说服力。

《乐记》不仅指明了情感对音乐的影响，而且也指出了音乐对情感的影响。如说："夫民有血气心知之性，而无哀乐喜怒之常，应感起物而动，然后心术形焉。是故志微、噍杀之音作，而民思忧。啴谐、慢易、繁文、简节之音作，而民康乐。粗厉、猛起、奋末、广贲之音作，而民刚毅。廉直、劲正、庄诚之音作，而民肃敬。宽裕、肉好、顺成、和动之音作，而民慈爱。流辟、邪散、狄成、涤滥之音作，而民淫乱。"[2] 意思是：人具有血气和心知的本性，但喜怒哀乐的情感却没有不变的常态。人受外物作用感应而活动，然后内心情感才表现出来。所以发生细微急促的音乐，人们就会产生忧伤的情感。发生宽舒和谐、缓慢平易、内容丰富而节奏鲜明的音乐，人们就会产生康乐的情感。发生粗犷猛烈、奋发宽广的音乐，人们就会产生刚强坚毅的情感。发生清明正直、端庄诚挚的音乐，人们就会产生严肃恭敬的情感。发生宽舒圆润、流畅柔和的音乐，人们就会产生慈祥仁爱的情感。发生邪辟、散乱、拖沓、泛滥的音乐，人们就会产生淫乱的情感。

《乐记》中也谈到音乐影响人的意志的情形。如说："郑音好滥淫志，宋音燕女溺志，卫音趋数烦志，齐音敖辟乔志，此四者皆淫于色而害于德，是以祭祀弗用也。"[3]意思是：郑国的音乐轻佻放纵，使人心志淫荡；宋国的音乐缠绵纤柔，使人心志沉湎；卫国的音乐节奏急促，使人心志烦躁；齐国的音乐傲慢邪辟，使人心志骄横。这四种音乐都使人沉溺于声色而有害于德行，所以祭祀时是不用的。孔子就曾说过："放郑声，远佞人，郑声淫，佞人

---

① 高觉敷主编：《中国心理学史》，人民教育出版社 1985 年版，第 70～71 页。
②③《礼记·乐记》。

殆。"[①] "恶郑声之乱雅乐也。"[②] 儒家一些人把《诗经·国风》中许多描写爱情的诗歌都认为是淫荡的作品，能使人意志消沉。其实，这只是统治阶级的偏见，如果我们以历史唯物主义的眼光分析，那《诗经》中郑、卫的一些诗歌，完全是人民群众之间纯朴真诚的爱情诗，不但不会使男女双方意志消沉，而且能以诗歌互相勉励，振奋意志，这又是音乐对人的意志的积极影响了。

（二）音乐与性格

性格一般指人对现实的态度和行为方式中比较稳定的、具有核心意义的个性心理特征。性格也是人脑对客观现实能动的反映，因此，它也表现在人的言行上。如果是一个音乐家，那末他的性格也经常表现在他的乐曲创作与演唱方面。《乐记》中就有这样的记载："子贡见师乙而问焉，曰：'赐闻声歌各有宜也，如赐者，宜何歌也？'师乙曰：'乙贱工也，何足以问所宜？请诵其所闻，而吾子自执焉。宽而静，柔而正者，宜歌《颂》；广大而静，疏达而信者，宜歌《大雅》；恭俭而好礼者，宜歌《小雅》；正直而静，廉而谦者，宜歌《风》；肆直而慈爱者，宜歌《商》；温良而能断者，宜歌《齐》；夫歌者，直己而陈德也。动己而天地应焉，四时和焉，星辰理焉，万物育焉。'"[③] 这段意思是：子贡会见师乙，向他请教说："我听说唱歌要适合各人的性格，像我这样的人，适合唱什么歌呢？"师乙说："我只是个低贱的乐工，哪配回答你适合唱什么歌的问题？我只能说说听到的一些说法，供你决断吧。宽厚宁静、柔和正直的人适合唱《颂》；豁达安静、开拓诚信的人适合唱《大

① 《论语·卫灵公》。
② 《论语·阳货》。
③ 《礼记·乐记》。

雅》；恭敬勤俭、喜好礼节的人适合唱《小雅》；正直清静、廉洁谦让的人适合唱《风》；坦率耿直、慈祥仁爱的人适合唱《商》；温和善良、敢于决断的人适合唱《齐》。歌声直接表达自己，展示自己的品德，触动了自己，天地就会有感应，四时就会协调配合，星辰运行就会有条不紊，万物就会生长发育。"由此可见，早在两千多年以前，《乐记》就已发现了人的性格与音乐艺术的关系，懂得了什么样性格的人适宜唱什么样的歌曲。以后的历史事实也证明了这一文艺心理学思想是正确的。如北宋苏轼雄浑豪放的《念奴娇》词："大江东去，浪淘尽千古风流人物……"，就宜于性格豪爽的"关西大汉"来演唱。但若要关西大汉去演唱北宋柳永婉约悲凉的《雨霖铃》词："今宵酒醒何处？杨柳岸、晓风残月……"，恐怕效果就要差一些。艺术创作总是要渗透着作者的性格的，当然乐曲也不例外，所以具有某种"性格"的歌曲，由具有相应性格的人来演唱，效果会更好些。《乐记》中丰富的文艺心理学思想，值得我们借鉴。

（三）《乐记》的美育心理思想

美育又称艺术教育，主要探讨如何以音乐、美术、文学的艺术美和自然、社会生活中的现实美为教育手段，感染学生，发展他们的美感及鉴赏美、创造美的能力，培养他们高尚的道德情操和文明习惯，促进他们智力和身体的健康发展。两千多年前的《乐记》已经论述过这些美育心理思想。

《乐记》的作者受孔子的思想影响很深，他们十分重视音乐，但不主张为艺术而艺术。他们谨遵孔子的教导："乐云乐云，钟鼓云乎哉？"① （"乐呀乐呀，难道仅指钟鼓等乐器说的吗？"）认为音乐不只是为了欣赏铿锵和鸣的声音，而还应该有它的教育目的。音

① 《论语·阳货》。

乐也是一种手段，应利用音乐的感染力对人民进行道德、礼教和政治思想教育。因此，他们给音乐作了严格的规定，只能以“雅”、“颂”的内容与形式为标准。如说：“夫乐者，乐也，人情之所不能免也。乐必发于声音，形于动静，人之道也。声音动静，性术之变，尽于此矣。故人不耐无乐，乐不耐无形，形而不为道，不耐无乱。先王耻其乱，故制‘雅’、‘颂’之声以道之，使其声足乐而不流，使其文足论而不息，使其曲直、繁瘠、廉肉、节奏足以感动人之善心而已矣。不使放心邪气得接焉，是先王立乐之方也。”① 意思是：乐就是快乐，是人情不能缺少的。音乐必然是发自声音，表现于动作，这是人性的道理。声音和动作，是人的各种心理变化所表现的地方。所以人不能没有快乐，快乐不能没有表现形式，而表现出来不加以引导，就不能不乱。先王以乱为羞耻，所以制定“雅”、“颂”那样的音乐来引导，使声音足以表达快乐而又不流宕，使乐章足以表达义理而又不止息，使音乐的曲直、繁简、节奏等都足以感动人的善心，不让放荡之心、邪恶之气接触人的情感，这就是先王制定音乐的原则。《乐记》继承了先王制定音乐的原则，以“雅”、“颂”作为音乐的标准，这就完全为宣传统治阶级的道德礼教服务了。

《乐记》中也谈到乐与德、乐与礼的关系，也就是音乐与品德、音乐与礼节、礼仪的关系。如说：“乐者乐也，君子乐得其道，小人乐得其欲。以道制欲，则乐而不乱；以欲忘道，则惑而不乐。是故君子反情以和其志，广乐以成其教。乐行，而民乡方，可以观德矣。德者，性之端也；乐者，德之华也。”②意思是：音乐就是为了快乐，君子快乐是因为找到了正道，小人快乐是因为满足了欲望。用正道来控制欲望，这样快乐就不会导致淫乱；为了欲望而

①② 《礼记·乐记》。

忘记了正道，就会陷入迷惑而得不到真正的快乐。所以君子回到人的本性来调和志向，推广音乐来完成教化。乐教完成，人民也就走上了正道，所以从音乐可以观察到德行。所谓德，是人性的善端；所谓乐，是由德开放出来的花朵。《乐记》中还说："德音之谓乐。"① "乐章德。"② "乐者，所以象德也。"③ "观其舞知其德。"④ "君子曰：礼乐不可斯须去身。"⑤意思是说，品德的声音就是音乐，音乐可以表现人的品德，音乐是品德的象征。观察人的歌舞，可以知道人的品德。君子认为，礼乐是不可片刻离开我们的。这些论述都说明了音乐与品德、礼节、礼仪的密不可分的关系，使人们认识到通过音乐教育可以达到德育的目的，这对我国今天的教育工作仍有很大的启发意义。

第四节 医学心理学思想

先秦的医学心理学思想也是比较丰富的，这主要反映在《黄帝内经》、《左传》、《管子》等几部著作中。我们拟从生理心理思想、病理心理思想、诊断心理思想、治疗心理思想、养生心理思想等几个方面进行一些探讨。

一、生理心理思想

先秦医学心理学思想在形神观方面，具有一种朴素的唯物主义观点。即认为形与神俱，乃成为人；形与神离，则人死亡。如《黄帝内经》中说："黄帝问于岐伯曰：'愿闻人之始生，何气筑为基？何立而为楯？何失而死？何得而生？'岐伯曰：'以母为基，以父为楯，失神者死，得神者生也。'黄帝曰：'何者为神？'岐伯曰：

①②③④⑤《礼记·乐记》。

'血气已和，荣卫已通，五脏已成，神气舍心，魂魄毕具，乃成为人。'"[1]《管子》一书中，将人的形成过程描述得更加具体。如说："人，水也。男女精气合，而水流形。三月如咀。咀者何？曰五味。五味者何？曰五脏。酸主脾，咸主肺，辛主肾，苦主肝，甘主心。五脏已具，而后生肉。脾生膈，肺生骨，肾生脑，肝生革，心生肉。五肉（内）已具，而后发为九窍。脾发为鼻，肝发为目，肾发为耳，肺发为窍，心发为下窍。五月而成，十月而生。生而目视、耳听、心虑。"[2] 这就是说，人的形成首先是男女精气相互结合，而生成一种水样的流体。3个月就形成包含五味的"咀（jǔ）"（即3个月的胚胎就像口中咀嚼的一块食物），然后由五味形成五脏，再由五脏生成膈、骨、脑、革、肉等"五内"。由五内再发生九窍。5个月人就基本长成，到10个月就完全成形而出生了。出生后，人就具有眼看、耳听、心思考的能力。限于当时的科学发展水平，这里不免有许多并不符合事实的想象成分，但其认为先有形体，后有精神，而且精神是由形体产生出来的朴素唯物主义观点还是显而易见的。

《黄帝内经》中君主神明的思想是很突出的，认为"心"虽然也是12个脏器之一，但它是为首的处于君主之位，支配一切生理活动与心理活动。所以说："心者，君主之官也，神明出焉。肺者，相傅之官，治节出焉。肝者，将军之官，谋虑出焉。胆者，中正之官，决断出焉。膻中者，臣使之官，喜乐出焉。脾胃者，仓廪之官，五味出焉。大肠者，传道之官，变化出焉。小肠者，受盛之官，化物出焉。肾者，作强之官，伎巧出焉。三焦者，决渎之官，水道出焉。膀胱者，州都之官，津液藏焉，气化则能出矣。凡

① 《黄帝内经·灵枢·天年》。

② 《管子·水地》。

此十二官者，不得相失也。故主明则下安，以此养生则寿，殁世不殆，以为天下则大昌。主不明则十二官危。使道闭塞而不通，形乃大伤，以此养生则殃。以为天下者，其宗大危，戒之！戒之！”[①]十二官各司其职，最后统一服从于“心”这位至高的君主。君主神明，则下面进行的各种生理、心理活动皆大大昌顺；否则，那就要使形体受到很大伤害，并给养生带来极大的灾殃！这种君臣关系的比喻还是恰当的。书中还说：“心者，五脏六腑之大主也，精神之所舍也，其脏坚固，邪弗能客也。客之则心伤，心伤则神去，神去则死矣。”[②]“客”是侵犯的意思，即心脏受到侵犯而受伤害，以致精神失去，那精神丧失人就死亡了。书中对心在认识过程中的统率作用也说得比较清楚：“所以任物者谓之心，心有所忆谓之意，意之所存谓之志，因志而存变谓之思，因思而远慕谓之虑，因虑而处物谓之智。”[③]“任物”就是载物，这里可以解释为反映事物。反映事物的是心，心有所指就是注意，注意后的保存就是记忆，记忆中的取舍变化就是思维，思维得深远就是深思熟虑，以深思熟虑来处理事物就是智能。很明显，这一环扣一环的认识过程各个环节的总开关就是“心”。当然心的反映事物，还会参与各种感官进行感知觉的反映的。

《黄帝内经》根据人的禀赋不同、阴阳属性差异，把人划分为太阴、少阴、太阳、少阳、阴阳和平等五种不同类型，并分别描述了他们形态、筋骨、气血、气质、性格等方面的特征及思维意识表现。如书中记载：“少师曰：盖有太阴之人，少阴之人、太阳之人、少阳之人、阴阳和平之人。凡五人者，其态不同，其筋骨

---

① 《黄帝内经·素问·灵兰秘典论》。

② 《黄帝内经·灵枢·邪客》。

③ 《黄帝内经·灵枢·本神》。

气血各不等。”① “太阴之人，贪而不仁，下齐湛湛，好内而恶出，心和而不发，不务于时，动而后之。”② “少阴之人，小贪而贼心，见人有亡，常若有得，好伤好害，见人有荣，乃反愠怒，心疾而无恩。”③ “太阳之人，居处于于，好言大事，无能而虚说，志发于四野，举措不顾是非，为事如常自用，事虽败而常无悔。”④ “少阳之人，谌谛好自贵，有小小官，则高自宜，好为外交而不内附。”⑤ “阴阳和平之人，居处安静，无为惧惧，无为欣欣，婉然从物，或与不争，与时变化，尊则谦谦，谭而不治，是谓至治。”⑥看来，太阴型的人，性格贪而不仁，貌似谦虚下气，内心深藏阴险，好得恶失，喜怒不形于色，只顾私利，不识时务，行动上惯用后发制人的手段。少阴型的人，贪图小利而暗存贼心，见到别人有了损失，他就幸灾乐祸，好像自己有所得，好伤害人；见到别人有了荣誉，就感到气愤，心怀嫉妒，对人毫无恩情。太阳型的人，自得自足，好说大话，而无实际能力，好高骛远，做事不顾是非，喜刚愎自用，屡遭失败也从不后悔。少阳型的人，做事谨慎，自尊心强，有小小官位，则高傲自得，喜欢对外交际，而不愿默默无闻地工作。阴阳和平型的人，生活安静自处，不介意个人名利，心安而无所畏惧，寡欲而无过分之喜，顺从事物发展的规律，遇事不与人争，善于适应形势的变化，地位虽高却很谦虚，以理服人，而不用压服的手段来治人，具有极好的治理才能。《黄帝内经》的这些说法，可说是我国古代的生理决定论观点，它完全忽视了社会环境与教育对人的个性的决定作用。因此，这种观点显然具有片面性。

《黄帝内经》对大脑的生理心理功能也有所发现，如说：“脑、髓、骨、脉、胆、女子胞（子宫），此六者地气之所生也，皆藏于

①②③④⑤⑥《黄帝内经·灵枢·通天》。

阴而象于地，故藏而不泻，名曰奇恒之腑。”[1]“诸髓者皆属于脑。”[2]“头者，精明之腑，头倾视深，精神将夺矣。”[3]“泣涕者脑也，脑者阴也，髓者骨之充也，胡脑渗为涕。志者骨之主也，是以水流而涕从之者，其行类也。夫涕之与泣者，譬如人之兄弟，急则俱死，生则俱生，其志以早悲，是以涕泣俱出而横行也。”[4]《黄帝内经》中的这些论述为后世医家揭示脑的主导作用奠定了基础。

二、病理心理思想

病理心理就是要探讨致病的心理原因及其机理。中医认为，人们致病的因素不外三种：以七情（喜、怒、哀、惧、爱、恶、欲）为主的内因，以六淫（阴、阳、风、雨、晦、明）为主的外因，以意外损害为主的不内不外因。后者的发病，既不属于内因，也不属于外因，而是由于某些意外事故招致的伤病，如刀剑伤、枪炮伤、雷电击伤、水火烫伤、动物咬伤、中毒等。

《黄帝内经》是我国古代较早对病理心理进行广泛深入探讨的医学经典著作，它认为人的喜、怒、悲、忧、恐五种情志是相互制约的，情感活动正常则身体健康，如果发生异常变化，则身体就要生病。如说：“天有四时五行，以生长收藏，以生寒、暑、燥、湿、风。人有五脏化五气，以生喜、怒、悲、忧、恐。故喜怒伤气，寒暑伤形。暴怒伤阴，暴喜伤阳。厥气上行，满脉去形。喜怒不节，寒暑过度，生乃不固。”[5]又说：“是故怵惕思虑者则伤神，

---

① 《黄帝内经·素问·五脏别论》。
② 《黄帝内经·素问·五脏生成》。
③ 《黄帝内经·素问·脉要精微论》。
④ 《黄帝内经·素问·解精微论》。
⑤ 《黄帝内经·素问·阴阳应象大论》。

神伤则恐惧流淫而不止。因悲哀动中者，竭绝而失生。喜乐者，神惮散而不藏。愁忧者，气闭塞而不行。盛怒者，迷惑而不治。恐惧者，神荡惮而不收。心怵惕思虑则伤神，神伤则恐惧自失，破䐃（jùn）脱肉，毛悴色夭，死于冬。脾愁忧而不解则伤意，意伤则悗（mán）乱，四肢不举，毛悴色夭，死于春。肝悲哀动中则伤魂，魂伤则狂忘不精，不精则不正当人，阴缩而挛筋，两胁骨不举，毛悴色夭，死于秋。肺喜乐无极则伤魄，魄伤则狂，狂者意不存人，皮革焦，毛悴色夭，死于夏。肾盛怒而不止则伤志，志伤则喜忘其前言，腰脊不可以俯仰屈伸，毛悴色夭，死于季夏。恐惧而不解则伤精，精伤则骨痠痿厥，精时自下。是故五脏主藏精者也，不可伤，伤则失守而阴虚，阴虚则无气，无气则死矣。"[①] 由上观之，各种情志活动异常，都将引起相应的脏腑及器官的功能障碍，最后导致皮毛憔悴，气色枯夭，分别死亡在冬、春、秋、夏、季夏（农历六月）各季。心理影响生理是有科学道理的，至于规定什么病人应死亡在什么季节，这方面的原理还需进一步探索，至少也得有一定数量的病例作为验证。

《灵枢》中还有关于人悲哀愁忧、哭泣不止，最后导致"夺精"（失明）的病理心理记载："黄帝曰：'人之哀而泣涕出者，何气使然？'岐伯曰：'心者，五脏六腑之主也；目者，宗脉之所聚也，上液之道也；口鼻者，气之门户也。故悲哀愁忧则心动，心动则五脏六腑皆摇，摇则宗脉感，宗脉感则液道开，液道开故泣涕出焉。液者，所以灌精濡空窍者也，故上液之道开则泣，泣不止则液竭，液竭则精不灌，精不灌则目无所见矣，故命曰夺精。补天柱经侠颈。'"[②] 这是岐伯答黄帝问人悲哀时眼泪鼻涕如何出来

① 《黄帝内经·灵枢·本神》。
② 《黄帝内经·灵枢·口问》。

的道理的一段话，分析得很细、很深入，突出了心脏的主帅作用，并提到了针灸治疗失明的穴位（天柱穴）。

《左传》上也有心理影响生理以致得病身亡的记载："子重归，既饮至，三日，吴人伐楚，取驾。驾，良邑也。邓廖，亦楚之良也。君子谓：'子重于是役也，所获不如所亡。'楚人以是咎子重。子重病之，遂遇心疾而卒。"[①] 意思是：子重回国后，在太庙庆功犒赏，三日，吴军进攻楚国，夺取了驾地。驾地是楚国的上等邑地，邓廖也是楚国的良将（战争中被俘）。因此君子认为："子重在这次战役中得到的不如失去的多。"楚国人于是责备子重，子重为此耿耿于怀，不久便患心病身亡。打了败仗，受国人指责，情绪当然很不好，自己又不知调节，所以子重很快就病死了，这是一个很典型的心理影响生理而致病的实例。

三、诊断心理思想

诊断心理是要寻找致病的心理原因，这对心理治疗无疑是十分重要的。《黄帝内经》就曾指出："闭户塞牖，系之病者，数问其情，以从其意，得神者昌，失神者亡。"[②] 中医以望、闻、问、切四种诊断方法来收集有关疾病的信息，并进而分析疾病的病因、病性、病位、病机、病势，以达到辨证论治的目的。上句引话的意思是：选择一个安静的环境，关好门窗，与病人取得密切联系，耐心细致地询问病情，务使病人毫无顾虑，尽情倾诉，而得知其中的真情，并观察病人的神色，有神气的，预后良好，没有神气的，预后不良。这里除了切的诊法未提及外，望、闻、问的诊法都是提到了的。要耐心细致地询问，要让病人毫无顾虑，尽情倾诉，当

① 《左传·襄公三年》。
② 《黄帝内经·素问·移精变气论》。

然医生就得仔细地听，还得观察病人的神色，这当然就是望。可见古代医家已明确认识到利用上述望、闻、问的诊断方法了解病人的社会、心理等致病因素。

在切脉的诊断方面，《黄帝内经》中也有记载："凡诊者，必知终始，有知余绪。切脉问名，当合男女，离绝菀结，忧恐喜怒，五脏空虚，血气离守，工不能知，何术之语！尝富大伤，斩筋绝脉，身体复行，令泽不息，故伤败结，留薄归阳，脓积寒炅。"[①] 这段的意思是：大凡诊治疾病，必须了解发病的原因和发病后的经过情况，才能察本知末，全面掌握病情。在切脉问证时，应注意到男女性别的不同，以及生离死别，情怀郁结，忧愁、恐惧、喜爱、愤怒等情绪，因为这些都能使五脏空虚，血气离散，如果医生连这些都不知道，那还谈什么医术呢！曾经富有的人，一旦失去财富，心身受到很大的损伤，以致筋脉之荣养断绝，身体虽依然能行动，但津液不能滋生润泽，所以形体伤败，血气内结，减少了向阳分的回归，便发生积脓、寒热的症状。这里对切诊提出了具体要求，除了区分男女性别外，其他皆为情绪对人身体的影响，这再次说明了心理诊断对治病是非常重要的。

《黄帝内经》中还说："凡未诊病者，必问尝贵后贱，虽不中邪，病从内生，名曰脱营；尝富后贫，名曰失精。五气留连，病有所并。医工诊之，不在脏腑，不变躯形，诊之而疑，不知病名；身体日减，气虚无精，病深无气，洒洒然时惊。病深者，以其外耗于卫，内夺于荣。"[②]这就是说，在给病人诊治之前，必须询问患者社会地位的变迁，如果以前高贵而后低贱了，虽然不中外邪，也会从内生病，这种疾病叫做"脱营"；如果由以前富有而后贫困导

---

①② 《黄帝内经·素问·疏五过论》。

致生病的，这种疾病叫做“失精”。这都是由于五脏之气郁结，气血不行，并而发病的。当医生诊察时，病的部位不在脏腑，躯体形态也没有变化，诊断时往往产生疑惑，难以确定病名；但患者身体一天天消瘦，气虚精竭，病势深重，阳气消散，洒洒然恶寒惊骇。病情之所以日渐深重，就是因为情志郁结，在外耗损了卫气，在内劫夺了荣血的缘故。

《史记》中也有一段关于战国名医扁鹊诊治疾病时注重社会心理因素的记载：“扁鹊过齐，齐桓侯客之。入朝见，曰：‘君有疾在腠理，不治将深。’桓侯曰：‘寡人无疾。’扁鹊出，桓侯谓左右曰：‘医之好利也，欲以不疾者为功。’后五日，扁鹊复见，曰：‘君有疾在血脉，不治恐深。’桓侯曰：‘寡人无疾。’扁鹊出，桓侯不悦。后五日，扁鹊复见，曰：‘君有疾在肠胃间，不治将深。’桓侯不应。扁鹊出，桓侯不悦。后五日，扁鹊复见，望见桓侯而退走。桓侯使人问其故，扁鹊曰：‘疾之居腠理也，汤熨之所及也；在血脉，针石之所及也；其在肠胃，酒醪之所及也；其在骨髓，虽司命无奈之何！今在骨髓，臣是以无请也。后五日，桓侯体病，使人召扁鹊，扁鹊已逃去。桓侯遂死。”[①] 看来，名医对在心理上讳疾忌医的人也是没有办法的。桓侯身为国君，一而再，再而三地拒绝扁鹊的诊治，以致病入膏肓，一命呜呼了！扁鹊在诊治疾病的过程中还提出了六不治的原则：“骄恣不论于理，一不治也；轻身重财，二不治也；衣食不能适，三不治也；阴阳并，脏气不定，四不治也；形羸不能服药，五不治也；信巫不信医，六不治也。有此一者，则重难治也。”[②]当然，这里有的情况是限于古代的医疗条件，从今天的医疗条件看，并非不能治的。但是扁鹊强调要了解病人的心理，要加强医患之间的密切合作，是很有道理的，对现

①② 《史记·扁鹊仓公列传》。

代医学也有借鉴意义。

四、治疗心理思想

中医理论是强调人的形神合一的整体观点。因此，表现在治病方面，既重视治身，也重视治心；既重视针灸药物的治疗，也重视心理方法的治疗。下面就对心理治疗的方法分述之。

（一）开导劝慰法

通过言语开导劝慰以调节心理活动的方法。如《黄帝内经》中就有这样的记载："人之情，莫不恶死而乐生，告之以其败，语之以其善，导之以其所便，开之以其所苦，虽有无道之人，恶有不听者乎？"① 意思就是说，人之常情，没有一个愿意死而不愿意生的，如果遇到这样的病人，可以告诉他们在什么情况下病会恶化，怎样与医生合作才能使病好转，引导病人掌握对治病有利的方面，开导病人心中苦闷的问题，这样，虽有不懂道理的人，又哪里还有不听从的呢？这种方法就是要转变病人对医治疾病的态度与认识，从而取得最佳的治疗效果。

（二）情志相胜法

中医学将人体分为五个系统，即肝（木）、心（火）、脾（土）、肺（金）、肾（水），它们之间按五行理论存在着相生、相克关系；而相克关系正是情志相胜疗法建立的基础。相克也就是五行相互制约，其规律是金克木、木克土、土克水、水克火、火克金。情志是与脏腑配合的，悲属肺金，怒属肝木，思属脾土，恐属肾水，喜属心火。因此，五志之间也存在着相克规律，即悲胜怒、怒胜思、思胜恐、恐胜喜、喜胜悲。这种心理治疗方法就是运用一种情志去纠正相应所胜的另一种失常的情志。《黄帝内经》

① 《黄帝内经·灵枢·师传》。

首倡这种疗法："怒伤肝，悲胜怒……喜伤心，恐胜喜……思伤脾，怒胜思……忧伤肺，喜胜忧……恐伤肾，思胜恐。"① 这真是一情胜一情，人的心理也就得到调节，恢复平衡，人的疾病也就逐渐得到治疗了。

（三）移精变气法

这是一种古代祝由形式的心理疗法。"祝"乃"告诉"，"由"指"病由"，合起来就是祝说病由，以解除患者思想顾虑的方式。也就是通过语言、行为、舞蹈等祝由形式，调动病人的积极因素，转移病人对病痛的注意力，形成良好的精神状态，移易精气，变利血气，发挥人体自身的治疗作用。所以《黄帝内经》中黄帝曾说道："余闻上古之治病，惟其移精变气，可祝由而已。"② 黄帝还说："其祝而已者，其故何也？岐伯曰：'先巫者，因知百病之胜，先知其病之所从生者，可祝而已也。'"③ 岐伯回答了黄帝的问题，说明古时的巫医，因为他知道治疗疾病，是可以用精神疗法控制的，又事先知道了疾病发生的原因，所以可用"祝由"的方法来治愈疾病。看来，祝由虽然由巫医兴起，但确实含有心理治疗的成分，因此，古代医生正是利用了其积极的一面，对病人进行心理治疗的。

（四）针灸刺疗法

即运用针刺与艾灸以达到疏通经脉气血，并有利于平复心理状态的治疗方法。《黄帝内经》中曾说："神有余，则泻其小络之血，出血，勿之深斥，无中其大经，神气乃平；神不足者，视其虚络，按而致之，刺而利之，无出其血，无泄其气，以通其经，神气乃平。"④ 意

① 《黄帝内经·素问·五运行大论》。
② 《黄帝内经·素问·移精变气论》。
③ 《黄帝内经·灵枢·贼风》。
④ 《黄帝内经·素问·调经论》。

思是：神有余就刺其小络使之出血，不要深刺，以免刺伤大经，这样神气才能平和；神不足就视其虚络所在，用按摩引导气血达于虚络之中，用针刺疏利使气血运行，不要使之出血，也不要使气外泄，只要疏通经脉，神气也就平和了。看来，针灸刺疗法达到的神气平和状态，是使病人精神、心理得到恢复的良好方法。针灸刺疗法也常常与药物疗法等结合起来治疗各种身心疾病。所以《黄帝内经》中又说："形乐忘苦，病生于脉，治之以灸刺。形苦忘乐，病生于筋，治之以熨引。形乐忘乐，病生于肉，治之以针石。形苦忘苦，病于咽喝，治之以甘药。形数惊恐，筋脉不通，病生于不仁，治之以按摩醪药。"① 意思是：形体安逸，但精神苦闷的人，生病多在于脉，治法宜于针灸。身体过于劳苦，但精神愉快的人，生病多在于筋，宜用温熨导引的治法。形体和精神都很舒适，好逸恶劳的人，生病多在于肌肉，宜用针砭刺治。形体劳苦，精神也苦闷的人，生病多在于咽喉，宜用甘药调治。若屡受惊恐，神形不安的，易使筋脉之间，气血不通，以致肢体麻木不仁，宜于按摩和药酒治疗。以上所述，完全符合中医辨证施治的原理，是什么病症，就用什么治疗方法，这样，就能取得最大的疗效。

五、养生心理思想

先秦的医家与思想家都是很重视养生之道的。他们对人的认识活动、情感活动、意志活动及人的个性心理品质都有严格的要求，以使人保持一种良好的心理状态，从而达到延年益寿的目的。下面就对他们的养生心理思想进行一些分析介绍。

（一）情志要中节

"中节"，就是适度，无过无不及之意。《礼记·中庸》中说：

---

① 《黄帝内经·灵枢·九针论》。

"喜怒哀乐之未发谓之中，发而皆中节谓之和。"情欲不节制是古代医家的大忌。《左传》中就有这样的记载："晋侯求医于秦。秦伯使医和视之，曰：'疾不可为也，是谓：近女室，疾如蛊。非鬼非食，惑以丧志。良臣将死，天命不祐。'公曰：'女不可近乎?'对曰：'节之。先王之乐，所以节百事也，故有五节，迟速本末以相及，中声以降。五降之后，不容弹矣。于是有烦手淫声，慆堙心耳，乃忘平和，君子弗听也……女，阳物而晦时，淫则生内热惑蛊之疾。今君不节不时，能无及此乎?'"① 意思是说：晋平公向秦国求医，秦景公派医和去看病，医和说："病无法治了，这是叫做：亲近女人，得病象蛊症。不是由于鬼神，不是由于饮食，是因为惑乱而丧失意志。良臣将要死去，天命不能保佑。"晋平公问："女人不可亲近吗?"医和回答说："要节制。先王的音乐，是用来节制百事的，所以有五声的节奏，快和慢，开头和结尾互相顾及，声音中和然后降下来。五声降下停止之后，不应当再弹了。在这时再弹则有烦琐的手法和靡靡之音，使人心壅蔽，听觉阻塞，就会忘记了平正和谐，因此君子是不听的……女人，是属于阳性之事而时间在晚上，过度了就会产生内热惑乱的疾病。现在您不加节制不守时间，能不达到这种患病地步吗?"医和这位古代的名医，以演奏音乐为比喻，说明人的情志应该中节，如果一个人不节不时地追求满足自己的情欲，那就必将适得其反，造成对自己身心的戕害。这对我们今天谈论养生心理也是有警戒意义的。先秦的儒家、墨家与道家在节制情欲以养生方面有其相近之处，当然他们的观点也有积极与消极之别。儒家的观点是较积极的观点，墨家、特别是道家的主张则是较消极的观点。如孔子说："士志于道，

① 《左传·昭公元年》。

而耻恶衣恶食者，未足与议也。"[①] "君子谋道不谋食。"[②] 孟子也说："养心莫善于寡欲。"[③] 荀子还说："欲不可去，性之具也……欲虽不可去，求可节也。"[④] "夫人之情，目欲綦色，耳欲綦声，口欲綦味，鼻欲綦臭，心欲綦佚。此五綦者，人情之所必不免也。"[⑤] 墨子则说："必去喜，去怒，去乐，去悲，去爱，去恶，而用仁义。手足口鼻耳目，从事于义，必为圣人。"[⑥] 老子说："见素抱朴，少私寡欲。"[⑦] "祸莫大于不知足，咎莫大于欲得。"[⑧] 庄子也说："人之所取畏者，衽席之上，饮食之间；而不知为之戒者，过也。"[⑨] "悲乐者，德之邪；喜怒者，道之过；好恶者，德之失。"[⑩] 以上各家都是主张要节制情欲的，这样才能有利于养心与修德。这是先秦养生心理思想的一个重要方面。

（二）性格要中和

"中和"也就是儒家提倡的"中庸"。孔子认为"中庸"、"中和"、"中行"是人们最完美的性格特征。如说："不得中行而与之，必也狂狷乎？狂者进取，狷者有所不为也。"[⑪] 意思是说：得不到言行合乎中庸的人做朋友，那就一定交到激进的人和狷介的人了！激进者一意向前，敢作敢为；狷介者畏首畏尾，拘谨无为。心理学界认为，孔子所说的"狂者"相当于外倾型，"狷者"相当于内倾型，"中行"相当

① 《论语·里仁》。
② 《论语·卫灵公》。
③ 《孟子·尽心下》。
④ 《荀子·正名》。
⑤ 《荀子·王霸》。
⑥ 《墨子·贵义》。
⑦ 《老子》十九章。
⑧ 《老子》四十六章。
⑨ 《庄子·达生》。
⑩ 《庄子·刻意》。
⑪ 《论语·子路》。

于中间型。从上述言论看来，孔子是赞赏中行者的，因为从孔子的中庸思想出发，中行者既不过分进取，也不过分拘谨。而居两极端的“狂者”与“狷者”的性格是不如“中行者”那样“不偏不倚”的。中行之人的性格特征表现在情志方面，就是具有一种不偏不倚、平顺和谐的情绪状态，它既不像“狂者”的过于激动，也不像“狷者”的过于郁闷，这当然是很有利于身心健康的，是心理卫生所要求的一种健康情绪状态。因此，这种中和的性格特征也是养生心理所需要的。《黄帝内经》中也有类似的看法，它把人的性格分为太阴、少阴、太阳、少阳、阴阳和平五种不同类型，不同于孔子把性格分为“狂者”、“狷者”、“中行”三种类型。其中阴阳和平的性格与中行的性格是很相近的，他们两者具有的中和性格特征，正是养生心理所需要的良好条件。

（三）品德要高尚

中国古代的医家与学者都已认识到良好的品德修养是有益于人的健康长寿的。孔子就曾经说过：“君子坦荡荡，小人常戚戚。”[1]“君子怀德，小人怀土。”[2]“大德必得其位，必得其禄，必得其名，必得其寿。”[3]《黄帝内经》中也论及道德品质对人养生的重要意义，认为社会道德风尚与人的寿命长短有很大的关系，这点似乎已经具有了社会医学观念的萌芽。书中明确指出，在上古时代淳朴的道德风尚里“是以嗜欲不能劳其目，淫邪不能惑其心，愚智贤不肖不惧于物，故合于道。所以能年皆度百岁，而动作不衰者，以其德全不危也”[4]。意思是说，在上古那种淳朴的道德风尚环境里，社会上个别不良嗜好不会劳损人们的耳目，淫乱邪说也不会诱

① 《论语·述而》。
② 《论语·里仁》。
③ 《礼记·中庸》。
④ 《黄帝内经·素问·上古天真论》。

惑他们的心意，不论愚笨的或聪明的、贤能的或不肖的人，对任何事物都没有恐惧心理，因为他们的行为都是符合养生的社会道德的。所以他们的年龄都能超过百岁而动作仍然没有衰老现象，这是因为他们对于养生的道德要求全部掌握了，才不致有对生命的危害。可见，一个道德品质高尚的人，他的情志是淡泊清静的，不会有贪求妄想，更不会患得患失。因此，他的精神境界是高的，心情是积极乐观的，其身体能健康长寿当然也可预料了。

第五节　运动心理学思想

中国古代是很重视人的健康活动的，如在《周易》中就说："天行健，君子以自强不息。"①君子是应该仿效天的刚健有力的运行，而奋发图强，永不停息的。孔子主张以"礼（礼仪）、乐（音乐）、射（射箭）、御（驾车）、书（识字书法）、数（计算）"六艺教弟子，很显然，其中的射和御都是与体育运动有密切关系的。《礼记》中也说："十有三年，学乐、诵诗、舞勺。成童舞象，学射御。"② 意思是：儿童13岁时学习音乐，诵读《诗经》，学会拿一种管乐器跳文舞。到了15岁就学习手持竹竿象征干戈跳武舞，以及学习射箭与驾车。这里也提到了对少年儿童射箭、驾车的体育运动教育，也是很重视的。后来的孟子也主张人应该"劳其筋骨"。他说："故天将降大任于是人也，必先苦其心志，劳其筋骨，饿其体肤，空乏其身，行拂乱其所为，所以动心忍性，曾益其所不能。"③强调了人是应该进行体育运动锻炼的。荀子也说："强本

---

① 《周易·乾》。

② 《礼记·内则》。

③ 《孟子·告子下》。

而节用，则天不能贫；养备而动时，则天不能病；修道而不贰，则天不能祸。"[①]反之，"本荒而用侈，则天不能使之富；养略而动罕，则天不能使之全；倍（背）道而妄行，则天不能使之吉"[②]。这两段话的意思是：种植农桑，务民之本，节省开支，天就不能使人贫穷；营养充足，而又适时运动，天就不能使人生病；学习事物的法则专心致志，天就不能使人遭受灾祸。反之，农桑之本荒芜，开支浪费，天就不能使人富裕；营养不足，很少运动，天就不能使人健全；违背法则而胡作非为，天就不能使人平安幸福。荀子从正反两方面的道理，说明了身体运动与身体健康的密切关系。古代学者的这些论述中，都含有一定的运动心理学思想，下面拟从技能形成心理思想、运动竞赛心理思想、心理训练作些介绍。

一、技能形成心理思想

运动技能形成过程中的心理因素是很多的，我们只将很重要的三点分列于下。

（一）专心致志

这里谈的是注意力的高度集中，这的确是任何一种运动技能形成的先决心理条件。如果一个人学习技能时，心不在焉，头脑里老是想着别的事情，那一定是学不好的。《孟子》中记载的围棋高手弈秋教二人弈的故事，正好生动地说明了学习一种体育运动技能，也必须专心致志才能掌握的道理。二人学习态度不同，一人专心致志，用心听讲；一人老想到天鹅要飞来，要用弓箭去射它。结果当然后者下围棋的运动技能也就掌握不好了。《孟子》中还说："羿之教人射，必志于彀；学者亦必志于彀。"[③]后羿教人射

①② 《荀子·天论》。

③ 《孟子·告子上》。

箭，一定拉满弓，学习的人也高度集中注意拉满弓，这样才能学好射箭的技能。荀子也有类似的思想。他说："倕作弓，浮游作矢，而羿精于射；奚仲作车，乘杜作乘马，而造父精于御。自古及今，未尝有两而能精者也。"[①] 意思就是说，尧的工匠倕制造了弓，黄帝时的浮游创制了箭，但是只有夏代有穷氏的君主后羿精通于射箭；夏代的车官奚仲创制了车子，周朝祖先契的孙子乘杜首先用马拉车，但是只有周穆王的车夫造父精通于驾车。从古到今，不曾有一个人不专心致志而能精通技能的。

（二）掌握方法

运动技能的形成，是必须靠掌握技术规律和方法的。没有规矩不能成方圆，体育运动不讲规律与方法也是不能形成良好的技能的。所以孟子说："大匠不为拙工改废绳墨，羿不为拙射变其彀率。君子引而不发，跃如也。中道而立，能者从之。"[②]意思是说，高明的工匠不因为笨拙的工人而改变或废弃规矩，后羿也不会因为笨拙的射手而变更拉弓的标准。君子（教导别人正如教人射箭一样）张满了弓，却不发箭，作出跃跃欲试的样子。他站立在正确道路之中，有能力的人便跟随着去学。《韩诗外传》中也有说明射手掌握了方法就能大大提高射箭技能的记载："夫射之道在：手若附枝，掌若握卵，四指如短杖，右手发之，左手不知，此盖射之道，景公以为仪而射之，穿七札。"[③] 这里景公掌握了射箭的方法，一箭就能射穿七层铠甲。

（三）反复练习

实践出真知，实践也出真本领，运动技能无一不是在实践中

---

① 《荀子·解蔽》。

② 《孟子·尽心上》。

③ 《韩诗外传·卷八》。

反复练习形成的。《庄子》上有一个故事很能说明问题："孔子观于吕梁，县水三千仞，流沫四十里，鼋鼍鱼鳖之所不能游也。见一丈夫游之，以为有苦而欲死也，使弟子并流而拯之。数百步而出，被发行歌而游于塘下。孔子从而问焉，曰：'吾以子为鬼，察子则人也。请问，蹈水有道乎？'曰：'亡，吾无道。吾始乎故，长乎性，成乎命。与齐俱入，与汩偕出，从水之道而不为私焉。此吾所以蹈之也。'孔子曰：'何谓始乎故、长乎性、成乎命？'曰：'吾生于陵而安于陵，故也；长于水而安于水，性也；不知吾所以然而然，命也。'"① 这段话的意思是：孔子在吕梁观赏，瀑布高悬3000丈，水花远溅40里，那是鱼鳖都无法游经的地方。忽然见一男子汉跳了下去，孔子以为他是有苦衷而想自杀，便派弟子顺着水流赶去搭救他。但见那人在几百步远的地方又浮了出来，披散着头发哼着歌子游到了堤岸边。孔子跟过去问他，说："我以为您是鬼神，仔细看看才知是人。请问，在水里踩踏有诀窍吗？"那人回答说："没有，我没有什么诀窍。我起初也只是一般习惯，长大后便养成了水性，长久实践下去就成了一种自然的本能。和漩涡一起没入，和涌浪一道浮出，顺着水势而不任意妄为，这就是我在水里踩踏的一些体会。"孔子说："什么叫做'起初是一般习惯，长大便养成了水性，后成为一种自然本能'呢？"那人回答说："我出生在山地就安于山地的生活，这就是一般习惯；后来在水边长大，便安于水区的生活，这便养成了水性；不知道自己为什么会这样而这样，这就是自然本能的命运。"从文中看到，长期反复地实践练习是技能形成的一个不可缺少的重要条件。

① 《庄子·达生》。

二、运动竞赛心理思想

运动竞赛中人的心理活动是复杂的，这既有对心理素质的要求，又有运动战术的心理问题，还有对运动规则的熟悉与遵守的问题。下面我们从临场心理状态、运动战术心理、运动品德心理三方面作些简介。

（一）临场心理状态

运动竞赛时的心理状态是非常重要的，这可以说是决定运动员胜败的关键。《韩非子》中有这样的记载："赵襄主学御于王子〔於〕期，俄而与於期逐，三易马而三后。襄主曰：'子之教我御，术未尽也？'对曰：'术已尽，用之则过也。凡御之所贵：马体安于车，人心调于马，而后可以进速致远。今君后则欲逮臣，先则恐逮于臣。夫诱道争远，非先则后也。而先后心在于臣，上何以调于马？此君之所以后也。'"① 意思是：赵襄子向王子於期学驾车马，不久便与王子於期比赛，三次换马三次都落在后面。襄子对王子於期说："您教我驾车马，但是技术还没有教完全吧？"王子於期答道："技术已经教完全了，主要是您运用上的错误。驾驭车马最重要的是：要将马身稳定在车子上，人的注意力还要关注对马的动作的调控，而后才可以提高速度跑得远。可是现在您却落在后面就想赶上我，跑在前面了又怕我赶上。要知道引马进入跑道，不是跑在前面，就是落在后面，而您不论前或后，注意力总是集中在我的身上，那还怎么有心思去调控马呢？这就是您总落在后面的原因。"赵襄子临场比赛，心理焦虑太重，马车跑在后面时，就一心想赶上别人，马车跑在前面时，又害怕别人赶上，因此，注意力太分散，失去了对马的调节控制，就成为了运动竞赛的落伍者。

---

① 《韩非子·喻老》。

（二）运动战术心理

战术是要用心计的，因此孙子曾说："夫未战而庙算胜者，得算多也；未战而庙算不胜者，得算少也。"[1] 这虽然说的是军事作战的问题，但与运动竞赛也有相通之处，是可以引为借鉴的。运动竞赛上计谋高超战术好才能取得胜利，反之就会失败。这里举出战国时期著名军事家孙膑指导田忌赛马的事例很能说明问题：战国时期齐威王很喜欢赛马，齐国的大将军田忌与其比赛，往往是赛三场就输三场，每次与齐威王比赛都输掉不少金子。一次，孙膑去看赛马，经过观察，他认定，就马的力气而论，双方相差不多，都有上、中、下三等，当然同一等级的马，好的还是在齐威王的马厩里。而田忌每次比赛，都用良马对国王的良马，差马对国王的差马，依次角逐，自然输掉。于是，孙膑为田忌出计：第一场先用下等马与国王的上等马对赛，第二场用上等马与国王的中等马对赛，等三场再用中等马与国王的下等马对赛。田忌按孙膑说的去办，结果，再赛时，第一场虽然输了，但第二场和第三场都取得了胜利，终以二比一赢了国王。当然，先秦兵家其他的一些战术思想，如攻其无备，出奇不意；出奇制胜，变化无穷；主动出击，不制于人；兵无常势，因敌制胜；能而示之不能，用而示之不用；利而诱之，乱而取之；卑而骄之，佚而劳之等等，都可以迁移到运动战术心理上加以灵活运用。

（三）运动品德心理

运动竞赛是一种有严格规则的竞赛，遵守规则、服从裁判这是每个运动员所必须具备的品德。我们可以追溯到先秦时期儒家所提倡的君子之争的风度。如《礼记》中就有这样的记载："射者，仁之道也。射求正诸己，己正而后发；发而不中，则不怨胜己者，

---

① 《孙子兵法·计篇》。

反求诸己而已矣。孔子曰：'君子无所争，必也射乎！揖让而升，下而饮，其争也君子。'"[1] 古代要求参加射箭运动的人要具有"仁"的品德，要思想纯正、身体端正。没有射中，不埋怨胜过自己的人，只是回过头来在自身找原因罢了。孔子也说，品德高尚的君子是不与人争胜的；如有所争，一定是射箭吧！揖拜谦让升堂，射后，下堂再共同饮酒，这是君子的争胜。这种运动品德心理，有的地方也是值得我们今天发扬光大的。

三、心理训练

心理训练是运动员通过主体意识的作用，使其心理状态发生变化，以提高运动成绩的训练。中国先秦时期在心理训练方面也有较丰富的思想与方法。下面举出几点，以见一斑。

（一）强调心理意志训练

孟子一贯是主张"尚志"的，即重视培养人的高尚意志。如说："居天下之广居，立天下之正位，行天下之大道；得志，与民由之；不得志，独行其道。富贵不能淫，贫贱不能移，威武不能屈，此之谓大丈夫。"[2] 荀子也说："相形不如论心，论心不如择术。形不胜心，心不胜术。术正而心顺之，则形相虽恶而心术善，无害为君子也；形相虽善而心术恶，无害为小人也。"[3] 观看一个人的相貌就不如研究一个人的心理重要，研究一个人的心理又不如选择一种正确的研究方法重要。可见，知人知心、练人练心是不容忽视的。

（二）集中注意反求诸己

运动心理训练首要的任务就是要高度集中自己的注意力。运

---

① 《礼记・射义》。

② 《孟子・滕文公下》。

③ 《荀子・非相》。

动竞赛成绩不佳，也得首先从自身寻找原因，不要怨天尤人。《列子》中的纪昌学射就是一个典型的训练自己注意力与视力的例子："纪昌者，又学射于飞卫。飞卫曰：'尔先学不瞬，而后可言射矣。'纪昌归，偃卧其妻之机下，以目承牵挺。二年之后，虽锥末倒眥，而不瞬也。以告飞卫。飞卫曰：'未也！亚学视而后可。视小如大，视微如著，而后告我。'昌以氂悬虱于牖，南面而望之。旬日之间，浸大也；三年之后，如车轮焉。以睹余物，皆丘山也。乃以燕角之弧，朔（荆）蓬之簳射之，贯虱之心，而悬不绝。以告飞卫。飞卫高蹈拊膺曰：'汝得之矣！'"[①] 纪昌向飞卫学射箭，飞卫叫他先学会不眨眼，纪昌就回家每天躺在妻子的织布机下，两眼盯住不停上下的织机踏板。两年后，即使锥尖刺到眼眶边，他眼睛一眨也不眨。于是去告诉飞卫。飞卫说还不行，还必须学会仔细看东西才行。纪昌便用一根长毛系一只虱子悬在窗口，天天面朝南望着它。大约十来天的样子，虱子在自己的眼里逐渐变得大了起来；三年之后，看上去竟如同车轮一般大了。此时再来看其他东西，都大如山丘。于是纪昌便用燕国牛角加衬的弓，楚国蓬梗制成的箭射那个虱子，一箭就穿透了虱子的心，而悬虱的长毛却没有断。纪昌跑去告诉了飞卫，飞卫高兴得跳了起来，拍着胸脯说："你行了！"这个故事不无夸大的成分，但也充分说明了体育运动训练中，注意力与视力等心理训练的重要性。孟子还说："射者正己而后发，发而不中，不怨胜己者，反求诸己而已矣。"[②] 射箭的人先端正自己的姿式后再放箭，如果没有射中，不必埋怨胜过自己的人，反躬自问就是了。这说明在心理训练中，对自身应严格要求，运动成绩才能真正得到提高。

---

① 《列子·汤问》。
② 《孟子·公孙丑上》。

（三）情绪激励运动能量

人的情绪受到激励之后，是可以产生巨大的能量的，这样就使人的活动大大超出了常态。平时举不起的物体，突然举起来了；平时跑不快，现在也跑快了；有时整个士气都高涨了。古代作战与运动中的一些事例可以说明这一现象。《左传》中就曾说："夫战，勇气也。一鼓作气，再而衰，三而竭。"[①] 被情绪激励起来的身体能量是具有暴发性质的，宜于立即投入战斗或运动，否则就会很快消退。因此，这就是我们为什么在战斗和竞技中要求"一鼓作气"的道理。《韩诗外传》还有这样的事例："昔者，楚熊渠子夜行，见寝石以为伏虎，弯弓而射之，没金饮羽，下视，知其石也，因复射之，矢跃无迹。"[②] 从前，楚国的熊渠子走夜路，看见路上躺着的石头以为是伏着的老虎，顿生恐惧之情，就拿弓箭去射，由于激励起来的力量很大，箭都射进石头中了。后来他知道了是块石头，再去射，却不能穿石了。这也说明情绪激励的作用是很大的，我们在运动心理训练和竞赛中可以正确地利用它。

（四）气功心理训练

据体育运动心理学的一些材料介绍，现代运动心理学中，有很多心理训练技术都来源于中国的气功。而中国气功是一种特有的健身术，它以集中意念、调节呼吸、柔和运动等方式，诱发人体潜力，促进各系统的机能，从而增强体质。这种气功心理训练的思想早在《黄帝内经》中就已开其端倪。即强调了人体的精、气、神、血的自然运行，并以针刺的方法辅助这种运行，以强身祛病。如《黄帝内经》中说："人始生，先成精，精成而脑髓生，骨为干，脉为营，筋为刚，肉为墙，皮肤坚而毛发长，谷入于胃，脉道以

① 《左传·曹刿论战》。
② 《韩诗外传·卷六》。

通，血气乃行。"[1] 意思是：人在孕育之初，是先由男女会合而成精，然后由精发育而生脑髓，此后逐渐形成人体，以骨为支柱，以经脉作为营运气血的通道，以坚劲的筋来约束骨骼，肌肉像墙一样卫护机体，皮肤坚韧，毛发生长，人就形成了。出生以后，水谷入胃，化生精微，脉道内外贯通，血气也就可以在脉中运行不止了。该书还说："帝曰：人有精、气、津、液、四支、九窍、五脏、十六部、三百六十五节，乃生百病；百病之生，皆有虚实。今夫子乃言有余有五，不足亦有五，何以生之乎？岐伯曰：皆生于五脏也。夫心藏神，肺藏气，肝藏血，脾藏肉，肾藏志。而此成形，志意通，内连骨髓，而成身形五脏。五脏之道，皆出于经隧，以行血气；血气不和，百病乃变化而生，是故守经隧焉。"[2] 黄帝问道：人体有精、气、津、液、四肢、九窍、五脏、十六部、三百六十五节，能够发生各种疾病；而各种疾病的发生，又各有虚实的不同。现在先生只说有余的有五种，不足的也有五种，究竟是怎样发生的呢？岐伯答道：都是生于五脏的。心主藏神，肺主藏气，肝主藏血，脾主藏肉，肾主藏志。而这里已经形成的形体，是由于志意之气的相通，并内与骨髓相连，才生成人的形体五脏。五脏之间的相互联系，都是通过深层经脉运行血气而实现的。如果血气不能调和，各种疾病也就由此产生，所以我们一定要保障经脉的畅通啊！气功心理训练，正是要促使我们周身的气血运行无阻，机体增强能量，注意力高度集中，发挥出更大的潜力，以取得运动的最佳成绩，这是符合中医原理的。

---

① 《黄帝内经·灵枢·经脉》。

② 《黄帝内经·素问·调经论》。

第六节　军事心理学思想

我国先秦时期的军事心理学思想也是丰富多彩的，这主要集中反映在《六韬兵法》、《司马兵法》、《孙子兵法》、《吴子兵法》、《孙膑兵法》、《尉缭子》等几部军事著作中，尤以《孙子兵法》最为突出。当然，先秦的其他著作如《管子》、《荀子》中，也有一定的军事心理学思想。下面拟从战略心理思想、战术心理思想、治军心理思想、将领心理思想四个方面进行一些分析。

一、战略心理思想

战略心理思想就是对战争全局谋划和指导中的心理思想。它涉及到战争与政治、经济、外交、法制、天时、地理、道德、文化诸多因素的联系，是决定战争胜负的带根本性的问题。因此，历来兵家对此都十分重视。孙武就曾说："兵者，国之大事，死生之地，存亡之道，不可不察也。"① 这说明战争乃国家的大事，军队生死之所在，国家存亡的途径，不能不认真考察的。还说："故经之以五事，校之以计而索其情：一曰道，二曰天，三曰地，四曰将，五曰法。道者，令民与上同意也。故可以与之死，可以与之生，而不畏危。天者，阴阳、寒暑、时制也。地者，远近、险易、广狭、死生也。将者，智、信、仁、勇、严也。法者，曲制、官道、主用也。凡此五者，将莫不闻，知之者胜，不知者不胜。"②这说明战争的统帅应具备战略心理思想，应从道、天、地、将、法五个方面去分析、比较敌我双方的各种条件，以切实掌握战争的情势。"道"，就是使民众与君主的意愿一致，志气高涨，无所畏

①② 《孙子兵法·计篇》。

惧。“天”，是指昼夜阴晴、寒冬酷暑、春夏秋冬的变化更替。“地”，是指地形远近，险阻平易，地域宽窄，死地生地。“将”，是指将帅的智谋、诚信、仁慈、勇敢、严明。“法”，是指军队的组织编制，将吏的管理，军需的掌管。凡此五方面的情况，将帅都不能不知道。了解这些情况的就能胜利，不了解这些情况的就不能胜利。孙武又说：“凡用兵之法，全国为上，破国次之；全军为上，破军次之；全旅为上，破旅次之；全卒为上，破卒次之；全伍为上，破伍次之。是故百战百胜，非善之善者也；不战而屈人之兵，善之善者也。”[①] “故上兵伐谋，其次伐交，其下伐兵，其下攻城。攻城之法为不得已。”[②] “故善用兵者，屈人之兵而非战也，拔人之城而非攻也，毁人之国而非久也，必以全争于天下，故兵不顿而利可全，此谋攻之法也。”[③]这就是说，指导战争的法则是：使敌国完整地降服是上策，击破敌国就次一等；使敌人全“军”、全“旅”、全“卒”、全“伍”地降服才是上策，而击破这些军队就次一等。因此，百战百胜还不算最好的战略思想，不经交战而能使敌人屈服，这才算是最好的战略思想。所以，上策是挫败敌人的战略计谋，其次是挫败敌人的外交，再次是战胜敌人的军队，下策是攻占敌人的城池。攻城的办法是不得已的。善于用兵的人，使敌人屈服而不靠直接交战，夺取敌人的城池而不靠硬攻，毁灭敌人的国家而不须旷日久战。一定要用全胜的战略争胜于天下，这样，军队不疲惫受挫而胜利却可完满取得。这就是以计谋攻打敌人的法则。孙子这种以仁德得天下的战略心理思想在另一部古代兵书《六韬兵法》中也有所反映：“天下非一人之天下，乃天下之天下也。同天下之利者，则得天下；擅天下之利者，则失天下。天有时，地有财，能与人共之者，仁也；仁之所在，天下归之。免

①②③《孙子兵法·谋攻篇》。

人之死，解人之难，救人之患，济人之急者，德也；德之所在，天下归之。"[①] 这也充分表明了只有在战争中具有仁德的一方，才能使天下归服。这种以仁德得天下的思想也反映在荀子的著作中，如说："凡用兵攻战之本在乎壹民。"[②] "仁人之兵，聚则成卒，散则成列，延则若莫邪之长刃，婴之者断，兑则若莫邪之利锋，当之者溃。"[③] "礼者，治辨之极也，强固之本也，威行之道也，功名之总也。……故坚甲利兵不足以为胜，高城深池不足以为固，严令繁刑不足以为威，由其道则行，不由其道则废。"[④] 这是说，用兵攻战的根本在于使民心一致。仁君用兵，队伍就像莫邪宝剑一样锋利，无往而不胜。礼是治国的根本，它比坚甲利兵、高城深池、严令繁刑还厉害。遵循礼义则可得天下，不遵循礼义则要失天下。

当然，孙子所提出的、以"仁德"为根本的"全胜战略"思想，是对战争提出的最理想的要求，然而，要达到这一要求，首先就得具有"知彼知己"的高超本领。正如孙子说："知彼知己者，百战不殆；不知彼而知己，一胜一负；不知彼，不知己，每战必殆。"[⑤] 孙子还说："故知兵者，动而不迷，举而不穷。故曰：知彼知己，胜乃不殆；知天知地，胜乃不穷。"[⑥] 可见孙子作战是非常重视掌握敌我双方的真实情况的，提出"知彼知己"，以奠定"全胜"的基础。既了解敌人，又了解自己，才能百战不发生危险；不了解敌人，但了解自己，可能胜利也可能失败；不了解敌人，也不了解自己，那就每战都必定失败。所以，懂得用兵的人，行动决不迷茫，作战措施变化无穷。了解敌方又了解自己，夺取胜利

① 《六韬兵法·文韬·文师》。
②③ 《荀子·议兵》。
④ 《荀子·议兵》。
⑤ 《孙子兵法·谋攻篇》。
⑥ 《孙子兵法·地形篇》。

就不会有危险；懂得天时又懂得地利，胜利就没有穷尽了。

《管子》书中也谈到了“知彼知己”的问题，如说：“故不明于敌人之政，不能加也；不明于敌人之情，不可约也；不明于敌人之将，不先军也；不明于敌人之士，不先陈也。”① 所以说，不明了敌人的政治，不能发动战争；不明了敌人的军情，不能约定进攻；不明了敌人的将帅，不首先采取军事行动；不明了敌人的士兵，不首先列阵挑战。《管子》书中还说：“必明其一，必明其将，必明其政，必明其士。四者备，则以治击乱，以成击败。”② 这是说的在知彼知己中，一定要明了敌我双方的情况，要明了敌我双方的将帅，敌我双方的政治，敌我双方的士兵。这四点具备了，就能以治攻击乱，以成攻击败。

《吴子兵法》的战略心理思想也强调明主“内修文德，外治武备。故当敌而不进，无逮于义矣；僵尸而哀之，无逮于仁矣”③。还说：“凡制国治军，必教之以礼，励之以义，使有耻也。夫人有耻，在大足以战，在小足以守矣。”④这强调了对内修明政治，对外加强战备的重要性，也强调了仁义道德教育和培养臣民遵礼知耻心理的重要性。《吴子兵法》明确指出，当敌人来犯而不进行抵抗，就没有实现义的要领；看见被敌军杀死的尸体而哀伤，也无补于实现仁德的问题。凡是治理国家和军队必须要用“礼”来教育，用“义”来激励，使臣民懂得耻辱。臣民有了耻辱感，力量强大时就可以进攻，力量弱小时就能够防守了。《吴子兵法》中也十分重视“知彼知己”的战略心理思想。如说：“凡战之要，必先占其将而察其才，因形用权，则不劳而功举。其将愚而信人，可诈而诱；贪

① 《管子·七法》。
② 《管子·幼官图》。
③④ 《吴子兵法·图国第一》。

而忽名，可货而赂；轻变无谋，可劳而困；上富而骄，下贫而怨，可离而间。"[1] 就是说，指挥战争最主要的原则，首先必须了解敌方情况，并考察敌将的才能、品质，然后依据情况采取不同的对策，这样就会以较小的代价而取胜。如果敌将愚笨而对人盲目轻信，就可采取欺诈的手段引诱他上钩；如果敌将贪求财物而不顾名节，就可用财物来收买他；如果敌将轻易改变计划而无谋略，就用不断袭扰的战法来疲困他；如果敌军上级将领豪富而骄奢，下级官兵贫穷而怨愤，就可用离间的方法扩大他们的矛盾。

综上所述，可见先秦战略心理思想中的务求全胜、政治统率军事、重视将领能力与品质、激励抗敌卫国意识、知彼知己等观点，对于我们今天的国防现代化建设也有一定的借鉴意义。

二、战术心理思想

战术是进行战斗的原则和方法，它是要根据敌我双方具体情况而定的。将战略心理思想贯穿到具体作战中去就形成了各种战术心理思想。先秦的军事心理学思想中大致有这样一些战术心理思想：

（一）兵不厌诈

孙子说："能而示之不能，用而示之不用，近而示之远，远而示之近；利而诱之，乱而取之，实而备之，强而避之，怒而挠之，卑而骄之，佚而劳之，亲而离之。"[2] 用兵要求以诡诈为原则，因此，能打而装作不能打，要打而装作不要打，向近处而装作向远处，向远处而装作向近处。敌人贪利，就引诱他；敌人混乱，就攻取他；敌人力量充实，就要防备他；敌人兵力强大，就要避开他；敌人气势汹汹，就要屈挠他；敌人辞卑慎行，就要骄纵他；敌

① 《吴子兵法·论将第四》。
② 《孙子兵法·计篇》。

人休整得好，就要劳累他；敌人内部团结，就要离间他。这就是运用一切巧诈的心理战术，分化瓦解敌军，从而夺取胜利。

（二）攻其不备

孙子说："攻其无备，出奇不意，此兵家之胜，不可先传也。"[①]意思是说，在敌人毫无防备之处发动进攻，在敌人意料不到之时采取行动，这是军事家指挥的胜算，是不能预先机械规定的。

（三）出奇制胜

孙子说："凡战者，以正合，以奇胜。故善出奇者，无穷如天地，不竭如江河。终而复始，日月是也。死而复生，四时是也。……战势不过奇正，奇正之变，不可胜穷也。奇正相生，如循环之无端，孰能穷之？"[②] 又说："故善攻者，敌不知其所守；善守者，敌不知其所攻。微乎微乎，至于无形，神乎神乎，至于无声，故能为敌之司命。进而不可御者，冲其虚也；退而不可追者，速而不可及也。故我欲战，敌虽高垒深沟，不得不与我战者，攻其所必救也；我不欲战，画地而守之，敌不得与我战者，乖其所之也。"[③] 这两段话的意思是说，作战都是用"正兵"当敌，用"奇兵"取胜。所以善于出奇制胜的将帅，其战术变化就像天地那样不可穷尽，像江河那样永不枯竭。入而复出，是日月的运行；去而又来，是四季的更迭。作战的战术不过"奇"、"正"，然而"奇"、"正"的变化就无穷无尽。"奇"、"正"互相转化，就像顺着圆环旋转一样，无首无尾，谁能穷尽它呢？所以善于进攻的，使敌人不知道怎么防守；善于防御的，使敌人不知道怎么进攻。微妙呀，微妙到看不出形迹；神奇呀，神奇到听不到声息。所以能成为敌人的主宰。前进而使敌人不能抵御的，是因为冲向敌人空

---

① 《孙子兵法·计篇》。

② 《孙子兵法·势篇》。

③ 《孙子兵法·虚实篇》。

虚的地方；后退而使敌人无法追击的，是因为行动迅速追赶不上。所以，我军要打，敌人即使高垒深沟也不得不脱离阵地与我作战，是因为进攻的是敌人必救的地方；我军不想打，虽然画地为牢，敌人也无法来同我作战，是因为我诱使敌人改变了预定的进攻方向。这里充满了“奇”、“正”的变化，使敌人摸不清情况，只能被牵着鼻子走，总是处在被动挨打的局面。

（四）先发制人

孙子说：“凡先处战地而待敌者佚，后处战地而趋战者劳。故善战者，致人而不致于人。能使敌人自至者，利之也；能使敌人不得至者，害之也。故敌佚能劳之，饱能饥之，安能动之。”①意思是说，凡先到达战地待战敌人的就安逸从容，后到达战地仓促应战的就疲劳被动。所以善于指挥作战的人，能先期调动敌人而不被敌人调动。能使敌人自动进到我预定的地方，是我先用小利引诱的结果；能使敌人不进入我防区，是我预先制造困难阻止的结果。这样，在作战中我方就能处处抢先一步，争取了时间，占领了有利地形，牢牢掌握了战斗的主动权。

（五）因敌制胜

孙子说：“夫兵形象水，水之形，避高而趋下；兵之形，避实而击虚。水因地而制流，兵因敌而制胜。故兵无常势，水无常形；能因敌变化而取胜者，谓之神。”②用兵的规律就像水的流动，水的流动是避开高处而流向低处，作战的规律是避开敌人的雄厚实力而攻击它的弱点。水因地势的高低而制约流向，作战则根据敌人的变化情况而夺取胜利。战争没有固定的态势，水流没有不变的形态。能根据敌情的变化而夺取胜利的，就叫做用兵如神。《吴子兵法》中曾谈到一些具体的因敌制胜的事例：“用兵必须审敌虚实

①② 《孙子兵法·虚实篇》。

而趋其危。敌人远来新至，行列未定可击，既食未设备可击，奔走可击，勤劳可击，未得地利可击，失时不从可击，旌旗乱动可击，涉长道后行未息可击，涉水半渡可击，险道狭路可击，陈数移动可击，将离士卒可击，心怖可击。凡若此者，选锐冲之，分兵继之，急击勿疑。"① 这就是用兵必须审察敌军的虚实，从而打击他们的薄弱要害之处。敌人远来刚到，部队的一切安排尚未就绪的，可以攻击；刚吃完饭，还未进入战备的，可以攻击；敌军狂奔逃跑的，可以攻击；敌军过度劳累的，可以攻击；未占领有利地形的，可以攻击；已丧失有利战机，士兵无所适从的，可以攻击；敌军旗帜散乱不整的，可以攻击；经过长途跋涉，走在后面的敌军还未来得及休息的，可以攻击；敌军涉水渡河，只过了一半的，可以攻击；敌军经过险要的山道或狭窄的小路时，可以攻击；阵势多次变动，可以攻击；将领脱离了士卒的，可以攻击；军心惶恐动摇的，可以攻击。凡是遇到类似这样的敌人，挑选我精锐部队向它冲击，再以后备兵力继续投入战斗，迅猛攻击，不必迟疑。说得多么具体明确，先秦的军事家真是娴熟地掌握了因敌制胜的本领。

（六）必死则生

孙子说："投之亡地然后存，陷之死地然后生。夫众陷于害，然后能为胜败。"② 把士卒投入到危亡的境地才能转危而求得生存；陷士卒于死地然后才能转死为生。军队陷于险境，然后才能奋力夺取胜利。吴起也说："凡兵战之场，立尸之地。必死则生，幸生则死。其善将者，如坐漏船之中，伏烧屋之下。"③ 凡是两军

---

① 《吴子兵法·料敌第二》。
② 《孙子兵法·九地篇》。
③ 《吴子兵法·治兵第三》。

交战的战场，是流血牺牲的地方，不怕牺牲的人反而生存，侥幸贪生的人反而死亡。所以善于指挥作战的将领，好像自己就坐在漏水的船上，或者趴在燃烧起火的屋子下面一样。这真是置之死地而后生，极大地激励了战士们决一死战的勇气与信心。

三、治军心理思想

先秦兵家也非常重视对军队的治理与训练，认为这是提高三军战斗力的必由之路。其治军心理思想主要有下面三点：

（一）用兵之法，教戒为先

《吴子兵法》中就说："夫人常死其所不能，败其所不便。故用兵之法，教戒为先。一人学战，教成十人；十人学战，教成百人；百人学战，教成千人；千人学战，教成万人；万人学战，教成三军。以近待远，以佚待劳，以饱待饥。圆而方之，坐而起之，行而止之，左而右之，前而后之，分而合之，结而解之。每变皆习，乃授其兵。是谓将事。"[①] 这就是说，战士常常因为缺乏作战技能而战死，由于战法不熟练而失败。所以用兵的法则，首先要对士兵进行训练教育。一人学会作战的本领，可以教会十人；十人学会作战的本领，可以教会百人；百人学会作战的本领，可以教会千人；千人学会作战的本领，可以教会万人；万人学会作战的本领，可以教会全军。在战法上要训练以近待远，以逸待劳，以饱待饥。在阵法上要让士兵反复练习圆阵变方阵，跪姿变立姿，前进变停止，向左转向右，向前转向后，分散变集中，集合变分散。各种战斗队形都熟练了，然后才授予士卒兵器。这就是将领的治军任务。《管子》一书中也曾谈到士兵的教育训练问题："为兵之数：存乎聚财，而财无敌；……存乎政教，而政教无敌；存乎服

① 《吴子兵法·治兵第三》。

习，而服习无敌。”[①]这段话指出了治军的方法：在于积聚财富，而使得财富无敌于天下；……在于思想教育，而使得思想教育无敌于天下；在于军事训练，而使得军事训练无敌于天下。《管子》一书中还详细指出了军事教育训练的主要内容：“五教：一曰教其目以形色之旗。二曰教其身以号令之数。三曰教其足以进退之度。四曰教其手以长短之利。五曰教其心以赏罚之诚。五教各习，而士负以勇矣。”[②] 这里是说，士兵有五种教育训练：一是教士兵识别各种形色的旗帜。二是教士兵耳听各种声音的号令。三是教士兵前进后退的步法。四是教士兵手持长短兵器的灵活运用。五是教士兵心想赏罚制度的必行。这五教都熟习了，士兵就可凭借这些本领勇猛作战了。可见，对士兵的教育训练是非常重要的。

（二）赏罚严明，视兵如子

《吴子兵法》中说：“若法令不明，赏罚不信，金之不止，鼓之不进，虽有百万，何益于用！所谓治者，居则有礼，动则有威，进不可当，退不可追……与之安，与之危，其众可合而不可离，可用而不可疲；投之所往，天下莫当：名曰父子之兵。”[③] 如果法令不严明，赏罚不讲信用，鸣金而不停止，击鼓却不前进，即使有百万大军，又有什么作用呢！所谓治理，要求部队驻扎时遵守纪律，打起仗来有压倒敌人的气势，进攻时敌军不能阻挡，撤退时让敌军追赶不上。将领和士兵同安乐、共患难，能够团结一致而不会被离间，能够连续作战而不会疲塌；把这样的军队投入战斗，无论什么敌人也不能抵挡：这就叫做“父子之兵”。吴子还说：“夫鼙鼓金铎，所以威耳；旌旗麾帜，所以威目；禁令刑罚，所以

① 《管子·七法》。
② 《管子·兵法》。
③ 《吴子兵法·治兵第三》。

威心……三者不立，虽有其国，必败于敌。故曰：将之所麾，莫不从移；将之所指，莫不前死。"① 小鼓金铎，是用来刺激听觉使士兵听从命令的；各种旗帜，是用来刺激视觉使士兵服从命令的；禁令刑罚，是用来刺激战士的心理使其服从命令的。这三条如果没有确立，即使有了国家，也会被敌人打败。所以说，将领的令旗指到哪里，全军没有谁不服从调动的；将帅的令旗指到哪里，全军没有不拼命向前杀敌的。孙子曾说："视卒如婴儿，故可与之赴深溪；视卒如爱子，故可与之俱死。厚而不能使，爱而不能令，乱而不能治，譬若骄子，不可用也。"② 对待士卒如同对待婴儿，士卒就能与之共赴危难；对待士卒如同对待爱子，士卒就能与之同生共死。对待士卒厚养而不使用，溺爱而不施教育，违法而不惩治，那么就如同骄子一样，是不能用来打仗的。《尉缭子兵法》也说："民非乐死而恶生也。号令明，法制审，故能使之前。明赏于前，决罚于后，是以发能中利，动则有功。"③ 就是说，士兵并非喜欢死而厌恶生。必须号令严明，法制周密，才能使他们勇往直前。事前讲明奖赏的条件，事后对坏事严惩不贷，这样，出兵就能取胜，进击就能立功。

（三）激励士气，鼓舞斗志

《孙膑兵法》中曾设专篇阐述激励士气、鼓舞斗志的问题。如说："合军聚众，务在激气。复徙合军，务在治兵利气。临境近敌，务在厉气。战日有期，务在断气。今日将战，务在延气。……以威三军之士，所以激气也。"④ 孙膑说：组编军队动员民众，务必要激励士气。连续行军，到达集结地点，务必要整饬武器装备，振

① 《吴子兵法·论将第四》。
② 《孙子兵法·地形篇》。
③ 《尉缭子兵法·制谈第三》。
④ 《孙膑兵法·延气》。

奋部队精神。兵临边境、接近敌人，务必要鼓舞士气。战期已定，务必要造成决一死战的士气。在交战这一天，务必要能够保持持久的高昂士气。……用以威震全军士卒，这就是激励士气的方法。《吴子兵法》中也说："凡兵有四机：一曰气机，二曰地机，三曰事机，四曰力机。三军之众，百万之师，张设轻重，在于一人，是谓气机。"① 就是说，带兵打仗有四大关键问题：一是掌握士气，二是利用地形，三是运用谋略，四是增强战斗力。全军上下，百万之众，如何安排部署才有利于激励士气、鼓舞斗志，在于主将一人，这就是掌握士气的关键。《管子》中说："兵弱而士不厉，则战不胜而守不固；战不胜而守不固，则国不安矣。"② 军队弱小而士气不能受到激励，就会攻战不能取胜，防守不能坚固；攻不能胜，守不能固，国家就不得安宁了。该书又说："成功立事，必顺于礼义；故不礼不胜天下，不义不胜人。"③这里，实际上揭示了正义战争才能激励高昂士气的道理。所以说，战争要完成功业，办成大事，必须合乎礼义。不合乎礼，就不能取胜于天下；不合乎义，就不能战胜敌人。《管子》书中还谈到赏罚对激励士气的重要作用："赏罚明则人不幸生，人不幸生则勇士劝矣。"④赏罚制度分明，士卒就不会侥幸偷生；士卒不侥幸偷生，勇士就会奋勉向前了。《管子》中并具体指出战鼓对士气的激励："鼓所以任也，所以起也，所以进也。"⑤ 可知鼓是用来作战的，是用来发兵的，是用来进攻的。这与《左传·曹刿论战》中论述的"一鼓作气，再而衰，三而竭"的道理是相通，都非常重视士气的激励与保持。

① 《吴子兵法·论将第四》。
②③④ 《管子·七法》。
⑤ 《管子·兵法》。

四、将领心理思想

在军事活动中，无论是战略思想的确定，战术思想行动的灵活运用，还是军队的训练教育与管理，哪一件事都离不开将领的组织与领导，否则，部队就将成为“蛇无头不行，鸟无头不飞”了！下面就具体分析一下将领心理思想的主要内容：

（一）博学深思，文武全才

《六韬兵法》中明确指出，将有五材，即“勇、智、仁、信、忠。勇则不可犯，智则不可乱，仁则爱人，信则不欺，忠则无二心”①。《孙子兵法》也说：“将者，智、信、仁、勇、严也。”②《吴子兵法》论将的要求是：“夫总文武者，军之将也，兼刚柔者，兵之事也。凡人论将，常观于勇，勇之于将，乃数分之一尔……故将之所慎者五：一曰理，二曰备，三曰果，四曰戒，五曰约。理者，治众如治寡。备者，出门如见敌。果者，临敌不怀生。戒者，虽克如始战。约者，法令省而不烦。”③意思是说，能够文武双全的，才称得上是将领，智勇兼备的，才能指挥作战。一般人议论将领时，常常只看到他的勇猛，其实对于将领来说，勇猛不过是应具备的几个条件之一罢了。所以将领必须严格地做到以下五个方面：一是善理，二是防备，三是果决，四是戒骄，五是简约。善理，就是治理千军万马像治理少数人一样。防备，就是一出门如同看到敌人在面前一样。果决，就是面临敌人不怕死。戒骄，就是即便打了胜仗，仍保持初战时的应战姿态。简约，就是颁布的法令简明而不烦琐。《管子》中也谈到将领应具备广博的知识：

① 《六韬兵法·论将》。
② 《孙子兵法·计篇》。
③ 《吴子兵法·论将》。

"故兵也者，审于地图，谋于日官，量蓄积，齐勇士，遍知天下，审御机数，兵主之事也。"① 就是说，将领带兵打仗，要审度地理形势，观察天时，计算粮草贮备，戒敕勇士，遍知各国情况，审慎把握住战机，制定策略，这些都是将领的职分。将领要能尽职分，当然要具备这几方面的广博知识，而且还要在自己的头脑里深思熟虑，得出结论与决心，这就不是只凭"勇"、"武"二字所能办得到的了。《管子》中还说："缮器械，选练士，为教服，连什伍，遍知天下，审御机数，此兵主之事也。"② 这是说，整备作战器械，挑选战士，加以训练教育，编制作战队伍，全面掌握天下情况，审慎把握战机和策略，这是将领的职责。这里具体而细致地论述了将领在战前应做好的一些备战工作，也是要求将领必须进行深刻思考，方能审慎完成的。

（二）明察地形，善于决断

先秦兵家认为，作为一位将领，不但要思维深刻，而且要观察敏锐，最后还得根据敌我情况迅速作出决断。所以《孙子兵法》中说："夫地形者，兵之助也。料敌制胜，计险阨远近，上将之道也。知此而用战者必胜，不知此而用战者必败。故战道必胜，主曰无战，必战可也；战道不胜，主曰必战，无战可也。"③ 就是说，地形，是用兵的重要辅助条件。分析判断敌情，夺取胜利，考察地形的险要，计算距离的远近，这是高明贤能的将领应该掌握的规律。懂得这些并用以指挥作战的，必定胜利；不懂得这些而指挥作战的，必定失败。所以，根据作战规律分析，有必胜把握的，即使国君说不打，也可以坚决地打；根据作战规律分析，没

① 《管子·七法》。
② 《管子·地图》。
③ 《孙子兵法·地形篇》。

有胜利把握的，即使国君说必须打，也不要打。这里充分体现了贤明的将领在作战中高度原则性与灵活性的统一。《管子》一书对将领观察作战地图也提出了具体而明确的要求："凡兵主者，必先审知地图。轘辕之险，滥车之水，名山、通谷、经川、陵陆、丘阜之所在，苴草、林木、蒲苇之所茂，道里之远近，城郭之大小，名邑、废邑、困殖之地，必尽知之。地形之出入相错者，尽藏之。然后可以行军袭邑，举措知先后，不失地利，此地图之常也。"① 意思是说，凡是带兵的将领，必须首先熟知地图。像轘辕山的险要，浸湿车的水流，名山、显谷、大川、高山、丘陵所在的地方；枯草、林木、蒲苇茂密的地方；道路的远近，城郭的大小，名城、废城、能种植和不能种植的地方等，都必须详尽了解。地形的出入交错情况，都应了然于胸。这样，然后就可以行军袭城，举措知道先后次序，又不会失去地形之利，这些就是地图的运用规律。当然，结合地图，进行实地考察，更是先秦兵家作战的必修课。如《孙子兵法》就说："地形有通者，有挂者，有支者，有隘者，有险者，有远者。……凡此六者，地之道也；将之至任，不可不察也。"② 孙子对地形总结了六种类型：有通形，即敌我双方均可以往来之地；有挂形，我方可以前往，而难以返回之地；有支形，即敌我双方皆出击不利之地；有隘形，即狭窄之地；有险形，即险要之地；有远形，即远离之地。孙子并对六种地形皆指出了对待的办法，说明这是利用地形的原则，是将领的重大责任，不能不认真考察。

（三）执法威严，待兵宽厚

《司马兵法》说："居国惠以信，在军广以武，刃上果以敏。居

① 《管子·地图》。

② 《孙子兵法·地形篇》。

国和，在军法，刃上察。"[1] 这就是说，治理国家既要广施恩惠又要讲求信用，治理军队既要宽厚大度又要有威严，在战场上要果敢机敏。治国时上下要和睦，治军时法令要严明，作战时要仔细观察情况。该书又说："凡战，正不行则事专，不服则法，不相信则一。若怠则动之，若疑则变之，若人不信上则行其不复。自古之政也。"[2]意思是：凡是作战时，政令不能实行，就要用专断的方法，不服从，就要用法令来制裁。如果不能相互信任，就要统一认识。如果军心懈怠就要鼓舞士气。如果上下怀疑，就要想法改变这种情况。如果士兵不信任上级的命令，也要坚决执行不能轻易改变命令。这是自古以来就有的治军方法。《管子》中也说："将帅不严威，民心不专一，阵士不死制，卒士不轻敌，而求兵之必胜，不可得也。"[3] 即将帅没有尊严和威信，民众没有专心作战的斗志，临阵将士不愿为军令而死，士兵不能蔑视敌人，却企求军队一定打胜仗，这是不可能的。在对待士兵宽厚方面，《司马兵法》上有这样的论述："凡战之道，既作其气，因发其政，假之以色，道之以辞。因惧而戒，因欲而事。"[4] 就是说，作战的道理在于：已经鼓舞了士气，就要凭着允诺来发布政令。要和颜悦色地对待士兵，用诚恳的话语来教导他们。利用他们畏惧的心理来劝诫他们，利用他们的欲念来使用他们。《史记·孙子吴起列传》中也有对吴起与士兵同甘共苦、极其亲爱的记载："起之为将，与士卒最下者同衣食。卧不设席，行不骑乘，亲裹赢粮，与士卒分劳苦。卒有病疽者，起为吮之。"即吴起作为将领，与最下层的士兵同甘共苦。他睡觉时和士兵一样不铺席子，行军时不骑马，亲自

---

①②《司马兵法·定爵第三》。

③《管子·重令》。

④《司马兵法·定爵第三》。

携带装满粮食的干粮袋，跟士兵分担辛苦。士兵中有人生了脓疮，吴起用嘴给他吸出脓血。这也就是从宽、严两方面对将领心理品质提出的要求。

（四）以身作则，誓死卫国

这是先秦兵家认为军队将领应具备的又一个重要心理品质。《孙子兵法》说："故进不求名，退不避罪，唯人是保，而利合于主，国之宝也。"① 军队将领进不贪求名誉，退不逃避罪责，只求保全民众，符合国君的根本利益，这才是卫国的宝贵人才。《吴子兵法》也说："受命而不辞，敌破而后言返，将之礼也。故师出之日，有死之荣，无生之辱。"② 将领接受作战命令时，决不推辞，打败了敌军才谈到返回，这是将领行为的规范。所以，从军队出发那天起，将领就应下定决心，以勇于献身为光荣，以贪生怕死为耻辱。《尉缭子兵法》也说："夫勤劳之师，将必先己。暑不张盖，寒不重衣，险必下步，军井成而后饮，军食熟而后饭，军垒成而后舍，劳佚必以身同之。如此，师虽久而不老不弊。"③ 的确，能吃苦耐劳的军队，将领必须身先士卒。天气炎热时不张遮盖，天气寒冷时不穿厚厚的衣服，遇到路险必须下马步行。行军路上，要待水井掘成，士兵都喝上了水才喝水；要待饭食做熟，士兵都吃上了饭才吃饭；军营筑成，士兵都住下了才住宿；劳逸必须同士兵同甘苦。这样，军队虽然长久作战，也能不衰颓不疲惫。以上所述，都是对军队将领身先士卒、忠心报国的心理品德要求，有一定的借鉴意义。

---

① 《孙子兵法·地形篇》。
② 《吴子兵法·论将第四》。
③ 《尉缭子兵法·战威第四》。

第二编　秦汉至隋唐时期心理学思想

第四章　形神说和佛性说为主的基本理论观点

第一节　汉晋的形神说

形神问题，在中国古代也叫身心问题。“形”、“身”即“形体”、“身体”；“神”、“心”即“精神”、“心理”。这是一个从心理与生理的关系的角度来探讨人的心理实质的一个十分重要的心理学理论问题，也是一个迄今仍未完全解决的理论难题。形神关系作为心理学的基本问题，它包含着这样几个方面的具体问题：(1) 形体和精神是怎样产生的？(2) 精神活动的本质是什么？(3) 形体和精神之间究竟是什么样的关系（是相离还是相合，谁主谁从)？(4) 形和神在人的心理活动中表现出怎样的规律性？(5) 人的精神活动的具体物质器官是什么？(6) 人死之后人的精神是消灭还是长存？

形神关系问题，不仅仅是一个心理学的问题，它还是一个哲学问题，同时也是一个宗教问题。它既是哲学中物质和意识的关系在人的生命活动中的体现，也是宗教中有神论和无神论的理论基础。因此，形神问题是诸多学科共同关注的重要理论问题。

形神关系作为一个心理学的基本问题，一直贯穿于中国古代心理思想发展的始终。其中汉晋时代思想家对形神关系的探讨，达到了中国古代思辨心理思想所能达到的至高点。

一、秦汉时代的形神观

秦汉时代，是中国政治上统一的封建君主专制的中央集权国家的形成和发展时期。统一的政治经济形势，需要思想文化上的统一。秦统一六国之后，秦始皇为钳制思想，采取了焚书坑儒的极端的做法。但是对思想文化的摧残，并未使秦王朝长治久安。汉王朝建立之初，就开始从思想文化上寻求统一的内在根据，于是有利于封建统治的儒家思想被定于一尊，并成为此后两千多年封建社会的正统思想。西汉儒家思想的代表人物董仲舒，以阴阳家的思想重新解释儒家经典，建立了包罗万象的宇宙本体论，提倡君权神授，天人感应，并力图以此为基础，建立全部的封建宗法思想和制度。这对巩固封建国家的统治无疑是有效的。但董仲舒的君权神授思想和天人感应论，也给封建迷信大开了方便之门。自西汉末年始，谶纬迷信风行于世；与此相关，精神不灭的思想也广为流传。这一时期有关形神关系问题的心理学思想，也正是围绕着迷信与反迷信、“神灭”与“神不灭”论展开的。

从理论上看，秦汉时代的形神观主要探讨两个问题：一是精神的产生，即精神的本原问题。王充等注重从人体的生理基础揭示精神的本原问题；与此不同《淮南子》则认为精神和形体分别禀受于天地，是两个来源。再一个问题是从形神的生死去探索两者的关系。对此神学家一般持长生不死，或死而变鬼说；而桓谭则认为“人死如烛灭”，王充坚持“生无不死”、“死不变鬼”的思想。这一时期有关形神问题的探讨是我国先秦以来形神观的深化和发展。

（一）《淮南子》的形神观

《淮南子》糅合道家和阴阳五行学说，并吸取当时的自然科学成果建立自己的思想体系。他在形神问题上继承《管子·内业》等

篇的形神思想并加以发挥，深化了中国传统心理学对形神观的研究，对后世产生了一定的影响。《淮南子》关于形神关系的思想主要有以下几点。

1. 关于精神和形体的来源

《淮南子》认为人的精神是受天的“清阳”之气而成，形体是禀地的“重浊”之气而成。他说：“精神天之有也，而骨骸者地之有也。精神入其门而骨骸反其根，我尚何存！……夫精神者，所受于天也，而形体者，所禀于地也。”[1] 这里《淮南子》虽然肯定了神形的本源的物质实在性，但他认为精神和形体分别禀受于天地，是两个来源，这样也就把精神看成为独立于形体之外的东西了，表现出一种二元论的特色。由此出发《淮南子》具体阐发了他关于形和神的关系的看法。

2. 形、神、气的关系

《淮南子·原道训》认为：“形、神、气、志，各居其宜，以随天地之所为。夫形者，生之舍也；气者，生之充也；神者，生之制也；一失位则三者伤矣……今人之所以眭然能视，聋然能听，形体能抗，而百节可屈伸，察能分白黑，视丑美，而知能别同异，明是非者，何也？气为之充，而神为之使也……故以神为主者，形从而利；以形为制者，神从而害。”这段话首先说明了形、神、气三者各有所居，功用各异，但在人的生命体中是互相联系、互相作用的，失其一，则其余两者都将受到伤害。其次，这段话也阐发了神主形从的观念。认为以精神服从肉体则会受到伤害。不仅如此，《淮南子》还明确地把精神和肉体对立起来，认为“形闭中距，则神无由入”[2]。

---

① 《淮南子·精神训》。

② 《淮南子·原道训》。

3. 神不灭论

《淮南子》认为："形有靡而神未尝化者。"① "靡"，是灭，死的意思，"化"即指死。这说明人的精神是长存的。据此《淮南子》提出了"养神"、"长生"的主张。甚至认为有一种特殊的"真人"，其精神可以离开肉体"登假（霞）"升天。

但《淮南子》因其作者的众多，所以思想上不免有矛盾之处。它有时又倾向于否定鬼神的存在。《淮南子·原道训》认为鬼的观念是由于人们的错觉，或"闻见鲜而识物浅也"或后人感念先人功绩，死后立之为鬼神。所以他认为鬼神的作用在于统治和教化人民即"借鬼神之威，以声其教"，"因鬼神为礼祥，而为之立禁"约束百姓。

总之，《淮南子》在形神观上持二元论观点，坚持神主形从论；在精神究竟能否长存问题上持一种矛盾的观点。他的观点是后来道教和佛教形神观的思想来源。

（二）司马迁父子的形神观

司马迁和父亲司马谈都是两汉时代的史学家和思想家。他们对形神问题有一段重要论述：

"凡人所生者神也，所托者形也，神大用则竭，形大劳则敝，形神离则死。死者不可复生，离者不可复反。故圣人重之。由是观之，神者生之本也，形者生之具也。"②

对于这段话，我国哲学界和史学家多有不同解释，我们认为这段话共有三层意思：第一，神、形并重，强调神主、形从；第二，坚持神形不离；第三，提出了神灭论。但这段话没有从发生论上讲清神本问题，也没有具体说明为什么形神离则死的问题。

① 《淮南子·精神训》。

② 司马迁：《史记·太史公自序》。

(三) 桓谭的烛火之喻

桓谭以反对谶纬神学和方术迷信的方式，表达了自己的形神观，推进了古代关于形神问题的思考。

他认为："精神居形体，犹火之然（燃）烛矣。如善扶持，随火而侧之（转动），可毋灭而竟烛。烛无火亦不能独行于虚空；又不能后然（燃）其灺（蜡烛燃后留下的灰烬）。犹人之耆老，齿堕发白、肌肉枯腊，而精神弗为之能润泽。内外周遍，则气索而死，如火烛之俱尽矣。"①

在这段话中桓谭首先用烛火喻形神，说明人的精神依赖于形体正像火对烛的依赖一样。精神居于形体之中，而非游离于其外。其次，他用"烛无，火亦不能独行于虚空，又不能后然其灺"。明确论证了没有形体就没有人的精神，精神不能离开形体而独立存在。第三，他用烛尽火灭，比喻人老气绝而死，论证了形神俱灭的观点。

不仅如此，桓谭进一步认为"又草木五谷，以阴阳气生于土，及其长大成实，实复入土，而后能生，犹人与禽兽昆虫，皆以雄雌交挠相生。生之有长，长之有老，老之有死，若四时之代谢矣。而欲变易其性，求为异道，惑之不解者也"②。这说明生长、老死是生命的本性，自然界的规律，非人力所能更改。这样就十分有力地论证了神形俱灭，批判了灵魂不死和长生不老的神仙方术思想。

桓谭的形神论在中国古代心理学思想史上的贡献在于：他把《庄子》和《淮南子》中的烛火之喻给予新的唯物主义的解释。在形神问题的本原上摒弃了前人的精气理论，烛火之喻已经不自觉地显示出了中国古代体用论思维方法的痕迹。在此基础上否定了

①② 桓谭：《新论·祛蔽》。

灵魂不灭、形神相离的错误观念，给当时盛行的宗教神学以有力的驳斥。

桓谭的形神观的局限在于：他只看到了形和神的依赖关系，而没有把形和神加以严格的区别，未能把精神活动的本质弄清，这样便容易混淆形和神的界限。另外关于形神关系的烛火之喻，在理论上并不严密。因为火可以从此物传给彼物，这就给灵魂不灭论提供了可乘之机。后来东晋慧远正是利用烛火之喻来论证灵魂转世的佛教形神观。更为重要的是，桓谭没有明确分清形、神的主从关系和谁产生谁的问题。这些问题直到范缜才给予了合理的解决。

（四）王充的形神观

王充在形神观上，直接继承桓谭的唯物主义心理思想并吸取《管子》、《庄子》、《黄帝内经》和《淮南子》等有关思想资料，形成了独具特色的形神学说。

首先，他明确提出了形存神存、形朽神亡的论断。他认为："夫物未死，精神依倚形体，故能变化，与人交通；已死，形体坏烂，精神散亡，无所复依，不能变化。夫人之精神犹物之精神也。物生，精神为病，其死精神消亡。"① 这段话主要说明物生之时，精神是依托于形体的，物已死，则会形朽神散。人的形神关系也是这样。据此王充提出了"生无不死"和"死不为鬼"的命题。他认为"有血脉之类，无有不生，生无不死。以其生，故知其死也"②。他比喻说，人生百年而终，如冰积一冬而释，形体既朽，精神亦散。因此，他认为修仙之术，"其必不成"。王充对人死变鬼的说法进行了多方面的反驳。他认为"物死不为鬼"，以物观人则人死亦不为鬼。他认为人是由阴阳二气生成的"阴气主为骨肉，阳

① 王充：《论衡·论死》。

② 王充：《论衡·道虚》。

气主为精神"[1]合而成人，人的"知"是精气的作用，属于阳气，"形须气而成，气须形而知"[2]。这种精气随人的死亡而灭。继而他认为"天下无独燃之火，世间安得有无体独知之精"，"人之死犹火之灭也。火灭而耀不照，人死而知不惠（慧）"[3]。两者道理相同。这里王充已经把烛火比喻发展为火光之喻了，以此比喻人的形神关系显然更为贴切。王充进一步论证到"天地之性，能更生火，不能使灭火复燃；能更生人，不能令死人复见"[4]。王充还吸取《黄帝内经》的医学理论，探讨了人的精神活动的心理基础，提出了"精神藏于五脏"的说法。

王充还指出了鬼神观念产生的心理因素及其心理基础，他认为鬼神观念产生于人病忧惧，皆因"思虑存想所致"[5]。

最后王充认为，"鬼神，阴阳之名也"[6]，是精气的聚散而已。这样就对鬼神观念作了一种唯物主义的改造。

王充的形神论，全面地提出了形存神存、形朽神亡的论断，发展了前代学者的思想。他对烛火之喻的改造，对智慧的生理基础的探讨以及对鬼神观念的重新阐释，表明了他力求科学地解决形神问题的严谨态度，有力地驳斥了神仙方术和鬼神迷信。但王充用气来说明鬼神，并没有彻底否认鬼神的存在，这反映了他在心理学观上的不彻底性。限于当时自然科学水平，他把五脏作为人的智慧的生理基础也不确切。但总的看来，王充为形神观的正确解决作出了重要贡献。

二、三国两晋南北朝时代的形神观

随着东汉后期豪强兼并势力的发展，封建割据逐步形成，整

---

①②③④⑤ 王充：《论衡·订鬼》。

⑥ 王充：《论衡·论死》。

个社会陷入了分崩离析的动乱之中。动荡的局势不仅摧毁了统一的中央集权的政治体制，同时也摧毁了作为封建统治的文化核心和政治理念的儒家名教。思想文化真空的出现，给印度佛教提供了深入中国人精神世界的机会，也给玄学提供了滋长的土壤。玄学和佛教把中国带入了第二度思想解放的时代。在佛教理论和玄学思辨的滋养下，心理学思想掌握了精致的理论武器。这时期关于形神观念的思考，达到了中国古代思想史上前所未有的高度。

主要代表有杨泉、《列子》、《抱朴子》、范缜等。

(一) 杨泉的"形神观"

杨泉在形神观上继承了桓谭、王充的神灭论思想并有所发展。他认为："人，含气而生，精尽而死，死犹澌也，灭也。譬如火焉，薪尽而火灭，则无光矣。故火灭之余，无遗炎矣；人死之后，无遗魂矣。"[①]在这段话里，杨泉仍然用薪火之喻来阐明神灭论观点。他用火"无遗炎"，彻底地提出了人死"无遗魂"的论断，这个观点是对王充的形神观的重要发展。王充虽然坚持"生无不死"、"死不为鬼"的观点，但他把灵魂也说成一种精气，易于导致灵魂不灭论。相比之下，杨泉的观点更为彻底，杨泉在解决形神问题上迈出了重要一步。

(二)《列子》和《抱朴子》的形神思想

1.《列子》的"神心独立"

《列子》在形神观上首先否定了形体的真实性。《列子》认为："有生之气，有形之状，尽幻也。"[②] 接着又把形神分别归属于天、地两个不同的本源。作者引《黄帝书》云："精神者，天之分；骨

① 《物理论》，见《平津馆丛书》二集第九册。

② 《列子・周穆王》。

骸者，地之分。属天，清而散；属地，浊而聚。"[①] 据此，作者认为通过修行就能达到"心凝形释，骨肉都融，不觉形之所依"的境界。这就是说神可以无待于形体而独立运动，形体消融而精神却凝然犹在。

《列子·周穆王》讲了一个寓言：周穆王在"化人"引导下，周游幻境，自以居数十年不思其国，醒后景况依旧，大感疑惑，化人曰："吾与王神游也，形奚动哉？"这就是说精神可以独立于形体之外而活动，而且无所不至，无所不息。

在《仲尼》篇，作者借亢仓子之口，对神作了具体规定："亢仓子曰：'我体合于心，心合于气，气合于神，神合于无。……虽远在八荒之外，近在眉睫之内，来干我者，我必知之。乃不知是我七巧（窍）四支（肢）之所觉，心腹六藏（脏）之所知，其自知矣。'"这里作者把"神"本体化，使神合于无形无象的本体；把"我"（即神）绝对化为纯粹的、不假任何形质之"我"，使神离形而彻底独立。这在形神观上是一种极端神不灭论。

2. 《抱朴子》的"形依神立"的形神观

葛洪认为"夫有因无而生焉，形须神而立焉。有者，无之宫也。形者，神之宅也。故譬之于堤，堤坏则水不留矣。方之于烛，烛糜则火不居矣。身（一作形）劳则神散，气竭则命终。根竭枝繁，则青青去木矣。气疲欲胜，则精灵离身矣"[②]。他一方面强调神对形的主宰作用，另一方面又强调形是神所寓居的宅舍。但这里也隐含了精灵离身的神形可分的观点。他在《内篇·仙论》中明确地谈到："人有贤愚，皆知已身有魂魄，魂魄分去则人病，尽去则人死。"这说明形神是可以分离的。

---

① 《列子·天瑞》。

② 葛洪：《抱朴子内篇·至理》。

那么如何使人的形神不离呢？葛洪认为，关键在于“行气”，“夫人在气中，气在人中，自天地至于万物，无不须气以生者也。善行气者，内以养生，外以却恶”①。

这里的“气”是中国古代元气论思想的继承，葛洪又把它称为“一”。葛洪认为成仙的方法就是“养气”，他说：“苟能令正气不衰，形神相卫，莫能伤也。”② 同时如果人能通过“养气”修炼得和“气”一样清轻，那末就可以“飞升”成仙。他引《仙经》说：“上士举形升虚，谓之天仙；中士游名山，谓之地仙；下士先死后蜕，谓之尸解仙。”③ 这里“尸解”是指死后再形神一起飞去，仍是主张形神不离之意。

纵观葛洪思想，是以元气论为根本，所以从本质上说仍是一种唯物主义观点。但他在主张形神不离的同时又承认形神可离，主张神主形从。这种不彻底的形神观，易于导向神不灭论。

（三）范缜的形神观

范缜生活的时代，佛教在中国的传播日益广泛而深入。佛教徒在形神观上所坚持的神不灭论的观点十分盛行。范缜从与佛教徒的论战中吸取前人的思想成果，系统而深刻地阐发了他对形神问题的看法。概括起来其要点有四：

1. “形神相即”

他针对佛教徒所坚持的形神相离、形神相异的观点提出了“形神相即”的命题。他说“神即形也，形即神也。是以形存则神存形谢则神灭也。”④ 这里“即”有“不离”、“不异”、“不二”的意思。他认为形神是“名殊而体一”的。但“形”不完全等同于

① 葛洪：《抱朴子内篇·至理》。
② 葛洪：《抱朴子内篇·极言》。
③ 葛洪：《抱朴子·论仙》。
④ 《弘明集》卷9，梁萧琛《难神灭论》引。

"神"，"形存则神存，形谢则神灭"。这说明"形"是第一性的，主导的，"神"是第二性的，从属的。人的心理是以人的生理为基础的。

当时佛教徒曹思文在《难神灭论》中向范缜问难："形非即神也，神非即形也，共合而用者也。而合非即矣。生则合而为用，死则形留而神逝也。"这是说神和形各异其质，人生时二者可合而为一，死时则形神分离。此外，佛教徒还举出梦中神游的景象，进一步论证神可以离形。

范缜在《答曹舍人》① 中，对上述论点进行了反驳。他认为：第一，神和形如果"合而为用"，"不合则无用"，"此乃灭神之精据，而非存神之雅决"。意谓形神相合为用，不合则无用的观点，这正是神灭的确证，而不是神不灭的论据。第二，"神之须待，既不殊人"，即使在梦中神也必须依形体而存在。梦中人物也必须借感官而感知梦中景象。他以秦穆公梦游天宫的传说来分析到：秦穆公在梦中"耳听天钧"，"口尝百味"，"身安广厦"，"目悦玄黄"等等，一但离开形体感官，就都不可能存在。第三，如果梦境神游是真，那么醒后身边也应该有梦境的遗迹，比如庄周梦蝶，醒后身边应有死蝴蝶，而事实上并非如此。这些论断虽未直接否定形神相合而为用的观点，也没有对梦幻现象作出科学的解释，但指出了论敌论证的矛盾，支持了神不灭论的观点。

2. "形质神用"

在中国古代思想史上，从北魏王弼开始形成了体用范畴。在范缜之前佛教信徒梁武帝，罗含、曹思文也使用这种思维方式为神不灭作论证。范缜则在唯物主义思想的基础上，创造性地使用体用范畴，分析形神的不同特点，提出了"形质神用"的论题。他

① 《弘明集》卷9。

说："形者神之质，神者形之用；是则形称其质，神言其用，形之与神，不得相异。"① 这里的"质"即形体，引申有主体、实体的意思。"用"即作用、功用，包含有派生、从生的意思。这就是说，人的"形"是本原、本体，人的"神"是本体或本原的派生物，是形体的功用，本和用是不能分开的。它们不是两个实体的拼合，而是同一个统一体的两个不同方面。范缜用了一个贴切的比喻来解释、说明形神关系。他说："神之与质，犹利之于刃。利之名非刃也，刃之名非利也；然舍利无刃，舍刃无利。未闻刃没而利存，岂容形亡而神在？"②这说明形和神的关系就像锋利和刀刃的关系一样，刀刃是实体，锋利是作用。刀刃的锋利不能离开刀刃而存在，神也不能离开形而存在。这个比喻克服了以往以烛火喻形神的缺陷，杜绝了形神关系上的二元论，彻底驳斥了神不灭论。

3. 特定的质决定特定的用

范缜提出"形质神用"的范畴后，当时的神不灭论者又提出了新的诘难："木之质无知也，人之质有知也，人既有如木之质，而有异木之知，岂非木有其一，人有其二邪？"③"人之质所以异木质者，以其有知耳。人而无知，与木何异？"④这是说人和木都有质，而人有知，木无知，这说明人有神又有质，树木只有质没有神，因此得出"神形可分"的论断。

对此范缜反驳说："异哉言乎！人若有木之质以为形，又有异木之知以为神，则可如来论也。今人之质，质有知也？木之质，质无知也。人之质非木质也，木之质非人质也。安在有如木之质而复有异木之知？"⑤"人无无知之质，犹木无有有知之形。"⑥这里范缜区别了木之质与人之质的不同，同时指出，精神活动不是一般物质的普遍属性，而是高等动物所独有。

①②③④⑤⑥ 范缜：《神灭论》。

有神论者对此又反驳说，为什么同样的人的形体，在活着的时候有知，而死时则无知，这不是说明精神可以离开形体而存在吗？对此范缜回答说："死者有如木之质，而无异木之知；生者有异木之知，而无如木之质。"[①]"生形之非死形，死形之非生形，区区革矣，安有生人之形骸而有死人之骨骼哉？"[②]生的形体变为死的形体，正如"荣木变为枯木，枯木之质，宁是荣木之体"[③]？这说明活人的质与死人的质是根本不同的，正如活的树木不同于死的树木一样。

4. 神各有本

他认为人有不同的物质器官，同一人的不同物质器官的精神活动也各不相同，"浅则为知，深则为虑"[④]，"两者皆是神分"（即都是精神作用的表现）。如"痛痒之知"关乎手足，"是非之虑，心器所主"。当然神并不二分，"人体惟一，神何得二"？这说明一般感知的生理基础是感官，而思维这样的精神活动则是人心的功能。同时范缜阐明了思维和感知的区别和联系。他认为思维和感知是同一精神活动的两个方面，只不过有深浅的不同罢了。总之，身体的物质统一性决定了心理的统一性，生理上的各别差异决定了心理上的差异。

当时有人认为"虑体无本"，即认为人的心理活动是没有生理基础的。范缜反驳说："苟（虑）无本于我形而可遍寄于异地，亦可张甲之情寄于王乙之躯，李丙之性托赵丁之体，然乎哉？不然也。"[⑤]

范缜把心理的生理基础加以引申，认为，圣人之间形体各异而心器相同；圣人和凡人之间"貌似而非实似，心器不同，虽貌无异"。这就把凡圣的区别完全归之于天赋的生理基础了。

①②③④⑤ 范缜：《神灭论》。

范缜的形神观在中国古代心理思想史上有突出重要的地位。第一，范缜创造性地利用中国古代的体用观念，辩证地解决中国古代心理学史上长期争论不休的生理和心理的关系问题，他的思想是古代心理学关于形神问题的总结。他对形神问题的解决达到了思辨心理学的最高成就。后来的心理学家，在思辨的水平上都没有超过范缜。第二，他克服了以往唯物主义心理学家在形神观上的二元论倾向。第三，他关于形神关系的论证彻底批驳了宗教神学的观点，因此他的贡献具有十分重要的社会历史意义。

但范缜的形神观也有其固有的局限：

一方面他在形神观上还有许多不科学的论断。首先，囿于当时的科学水平，他还没有认识到脑是人的思维的物质器官。其次，他在看到感知和思维活动的分工的同时，没有把它们之间的具体联系搞清楚，没有看到思维对感官的支配作用，这一点上较之荀子的“心居中虚，以治五官”[1]的思想后退了一步。第三，他把凡人和圣人之分完全归结为天赋的生理基础，忽视社会因素的后天作用以及人格的整体性，这无疑是错误的。

另一方面，范缜的形神观还有许多不彻底的、矛盾的地方。他在批驳神不灭论的同时，又承认有妖鬼一类的东西存在。如说：“妖怪茫茫，或存或亡。”又说：“有禽焉，有兽焉，幽明之别也。人灭而为鬼，鬼灭而为人，则未之知也。”[2]这实际上又肯定了神不灭论的观点。

尽管范缜的形神观有许多不科学性和局限性，但他的历史贡献是显然的。自范缜之后，神不灭论者再也没有提出有力的诘难，而唯物主义者在思辨的水平上也没有超过范缜，直到清代王清任

① 《荀子·天论》。
② 范缜：《神灭论》。

的脑髓说才从实验科学的基础上给了形神关系以更准确的解释。

第二节　隋唐的佛性说

隋唐时代是中国封建社会的鼎盛时代。伴随着社会政治的稳定，经济的发展，封建思想文化也达到了前所未有的高度。佛教理论就是这个时代思想文化上的突出成果。

佛教产生于印度，经由中亚传入我国新疆地区，于西汉末年传入内地。佛教在最早传入时仅作为一种神仙方术为封建官僚所信奉。至魏晋南北朝时期，由于玄学思潮的接引，佛教的理论内涵才逐渐被中国文化所认识。到了唐代，随着统治者政治上的需要，在统治阶级的扶植和提倡下，佛教获得了前所未有的发展，各种宗派纷纷涌现，给中国文化增添了新的内容。

汉唐佛教探讨的主要问题是佛性问题，这也是当时中国心理学思想的主要问题。佛性是梵文 Buddhata 的汉译，亦作佛界、佛藏、如来界、如来藏等。“佛者，觉义”，“性者，种子因本义”，所谓佛性，亦即众生的觉悟之因，众生成佛的可能性。这是中国佛教界对佛性的最一般理解。但是佛性之“性”在印度佛教中，原为“界”字。《瑜伽师地论》释“界”义曰：“因义……本性义，……是界义。”可见佛性一词，原有佛之体性的意义。《阿毗达磨俱舍论》释“界”义曰：“法种族义，是界义”“界声表种族义”。这说明佛性与种性说有关，佛这一族类称为“佛性”。至大乘佛教时期“界”被赋予更深的意义，被作为形而上的真理的别名。这样佛性又具有了本体的意义。

佛性问题包含着佛教的全部人格理论，展示了佛教的心理生活样式。它主要研究这样一些具体问题：何谓佛？佛的本性是什么？众生能否成佛？若能成佛，其根据是什么？众生成佛在今生

今世，抑在遥远未来？成佛的方法是直下顿悟，抑须历劫修持？众生成佛全凭自力，抑须仰仗他力？等等。

在隋唐时期，涉及到佛性问题较多的主要佛学宗派主要有华严宗、天台宗和禅宗，唯识宗作为当时一个重要的佛教宗派对佛性问题也作了有关阐发。现在我们分别介绍一下他们的具体的佛性说。

一、天台宗的“性恶说”和“无情有性”说

天台宗是我国历史上最早的佛教宗派，它形成于浙江天台山，因而得名；又因其以《妙法莲华经》为教义的根据，也称“法华宗”。此宗的先驱是慧文和慧思，实际创始人是智顗，重要代表人物后来还有灌顶和湛然。天台宗关于佛性的理论主要有“性俱善恶”说和“无情有性说”。

（一）性恶说

传统中、印佛教一般认为，佛性是圆满真实、至纯至净、尽善尽美的。但天台宗一反中、印佛教的传统看法，主张佛性不但本具善性，而且本具恶法。天台宗对此自视甚高，自诩“性具之功，功在性恶”。天台宗虽然也谈众生悉有佛性，都能成佛，贪欲即是道，烦恼即菩提。但由于天台所说的佛性不但具善性，而且具恶法，因此，他们所说的众生成佛，贪欲即道，就不仅指真心作佛，而且妄心也能作佛。这就是说，在人的品性中既包含着善的潜质，也包含着恶的潜质，善恶两种潜质都有发展成佛的可能性。或者说，佛性中本具善恶两种潜在要素。

佛性具恶的学说由天台智顗始创。

智顗继承了北齐禅师慧文的“一心三观”禅法，加以发挥，提出了“三帝圆融”学说作为自己的理论基础。所谓“一心三观”就是认为一心可以同时看到事物的空（空无）、假（假有）和中（非

空非有的中道，统一空假）。智顗进一步认为空、假、中为一切事物的真实相状，称空、假、中为三谛。三谛并不存在于认识的先后过程之中，而是于一心中同时存在，即空，即假，即中，彼此圆融，互不妨碍，完全统一。这就是所谓的三谛圆融的学说，这实际上是说在人的每一瞬间的心理活动中，它反映的内容同时是空无、又是不真实的存在，又是非无非有的。以此为理论武器，智顗构建了他自己的佛性理论。

智顗把佛性分为三种，即正因佛性、缘因佛性和了因佛性。在智顗的学说中，正因佛性主要指诸法实相，中道理体；了因佛性主要指般若观智和性空之理；缘因佛性主要指功德、修行和诸法假相。智顗认为“一切众生无不具此（正因、了因、缘因）三德”①。又云：“此之性德，本自有之，非适今也。”②这就是说这三个方面的品性众生无不具备，是先天的与生俱来的潜能，不是后天的；是内在的，非外铄的。

智顗进一步认为，在此三因佛性中，正因佛性是不染不净，无善无恶的；缘、了二因则有染净，具善恶。据此，为了论证“性恶”，他提出了三因互具理论。所谓三因互具亦即正因亦具缘、了二因，缘因亦具正、了二因，了因亦具正、缘二因。智顗从三谛圆融的理论阐发说：中道是正因，假有是缘因，空性是了因。当人们说假的时候，乃是指它没有自性而言，所以此假亦空；尽管它是无自性之假有，但它仍是中道之表现，所以，此假亦即是中。这样，假亦即空、即中。同理，说空亦即假、即中，说中亦即空、即假。空、中、假三谛，虽三而一，虽一而三不相妨碍。这就是智顗三因互具、相即互融的思想。正因为三因互具，所以佛性具恶的论断就顺理成章了。

①②《法华玄义》卷6下。

"性恶"说提出了"佛性"具有恶的心理品质的心理思想。但这种思想必然会碰到这样一个问题：佛的心理本质中既然具有恶的潜质，那么诸佛还生恶念作恶行吗？智顗认为一阐提不断性德之善，遇缘善发，故还生善根。诸佛虽不断性恶，但永不复恶。对此智顗进一步作了论证：阐提既不达性善，以不达故还染善因，得起修善，广治诸恶；诸佛虽不断性恶，且能达恶，以达恶故，于恶自立，故不染恶因，不得起修恶，故佛永不复恶①。意思是说，阐提不断善性，又不达性善，故可修善起善以治恶。诸佛则不同，既具性恶又达恶性，恶于佛本已有之，因此不存在修恶复恶问题。

"性恶"说自智顗提出以后，天台后学推崇备至。湛然曾说："他宗不明修性，若以真如一理名性，随缘差别为修，则荆溪出时甚至有人说也。故知他宗同极，只立性起，不云性具，深可思量。"②湛然这段话是有所指的，他对华严性起说不以为然，认为那不过是以真如名性，随缘名修没有什么深奥之处，只有天台性具说独树一帜，高出各宗。在《摩诃止观辅行传弘决》卷五中湛然又说："如来不断性恶，阐提不断性善，定此一是，众滞自消。"这是把性具善恶的思想看成是一把打消佛教诸多疑难的钥匙，可见湛然对天台"性恶"说的推崇。

智顗把他的佛性具恶说法加以发挥，进一步认为"贪欲即道"。"地狱界有佛性"，"五逆是菩提"，"一色一香无非中道"。

天台宗讲"佛性具恶"，"贪欲即道"的目的有二：一是方便说，随机摄化，接引不同根器的众生，贯彻众生皆有佛性的理论；二是相融互即，即妄而真，以便彻底贯彻天台圆教的一切诸法皆是实相，一念即空假中互摄的思想，为众生修佛大开方便之门。

---

① 《观音玄义》卷上。

② 《观经疏妙宗钞》。

从心理学的角度看，天台宗的“佛性具恶”、“三因圆融”的思想是充分肯定了人的发展的可能性，为人格可塑提供了理论依据。

（二）“无情有性”说

唐中期后，由于佛教各学派多把一切诸法归结于自心，这样万法唯心的思想被推到了极端，朝着唯心的方向已没有什么发展余地，因此，中唐以后的佛教学说出现了一种由众生有性到万物有性的发展倾向。首先把这种思想作为本宗学说旗帜的，是被尊为天台九祖的荆溪湛然。

湛然(711～782)，俗姓戚，世居常州荆溪，人称荆溪大师，曾住天台山圆清寺，以中兴天台为己任。主要著作有《金刚錍论》、《法华玄义释签》、《摩诃止观辅行传弘决》、《止观大意》等。

所谓“无情有性”，主要指不但有情众生悉有佛性，而且连墙壁瓦石等无情物也悉有佛性。由于此说打破了唯有众生才有佛性的传统看法，明显地扩大了佛性的范围，因而在当时产生了较大的影响。

从释迦年代起，佛教一向认为，成佛是“有情”众生的事；“无情”没有意识、感觉思维等活动，所以无佛性可言，更无成佛之事。

东晋竺道生最先在中国提出“人人皆有佛性”“一阐提人皆能成佛”扩大了佛性的范围。

湛然认为，佛性是永恒的精神实体，世界上的一切都是佛性的具体表现，“一尘，一心，即一切生佛之心性”，因此，“万法是真如，由不变故；真如是万法，由随缘故。子信无情无佛性者，岂非万法无真如邪？故万法之称，宁隔于纤尘？真如之体，何专于彼我？”真如佛性既是世界本源，它遍于一切，无所不在，则无情必当与有情同样具足。佛性既摄“一切世间”则“安弃墙壁瓦石

等邪?"世界的现象虽丰富多样，但最后的精神本体只有一个，即真如佛性，贯彻于一切事物之中。"是则无有波之水，未有不湿之波。在湿讵间于混澄，在波自分于清浊，虽有清有浊，而一性无殊；纵造正造依，依理终于异辙。"

佛性问题是大乘佛教的中心问题之一，在南北朝时已经引起很大争论。湛然的"无情有性"说，发展了道生的"一阐提人"也能成佛的学说，进一步扩大了成佛的范围，在佛教界有深刻的影响。这个论断，一方面补救了佛性不具普遍性，管辖范围有限的缺点，似乎是把整个物质世界纳入佛性的支配之下；另一方面又势必破坏佛性至高无上的尊严性，在佛教内部制造了新的危机。也就是说无情有性表面上扩大了神干预自然界的范围，实质上却缩小着这种权力。一草一木也有佛性的命题，已经接近物质能不能思维的边缘，接近泛神论和自然神论。这种思想的理论来源，可以追溯到《庄子》之谓道在"稊稗""瓦砾"。可以看出，佛性思想传到中土以后，是经过了一个融合本土观念的过程的，以至于佛性思想成为中国佛教心理学思想的主导理论。

二、华严宗的"性起说"

华严宗是一个以《华严经》为经典建立起来的宗派。实际创始人是法藏（643～712），其先驱者一般上溯到杜顺（557～640）、智严（602～668）。法藏后的主要代表人物是澄观（737～838，一说738～839）和宗密（780～841）。

"性起"思想是华严宗佛教学说的主要理论基础，也是其宗教心理学思想的核心所在。所谓"性起"，简单地说就是称性而起，意谓一切众生乃至一切诸法，都是如来性之体现，只要称性而起，便可作佛。华严宗历代传人对此都奉为主旨，反复诠释。这个问题反应在心理学上就是佛的人格品质与众生的成佛潜能以及与外

部世界的存在之间的关系问题，也是中国传统人性论中天赋性善论在佛教学说中的表现。但这个思想随着华严宗的发展，及与中国佛教中其他各派佛性论思想的不断融合，它的具体内容在不同的发展时期是有相应的变化的。

起始，华严宗主要是在有情众生的范围内阐发其佛性理论的。华严二祖智俨在《华严五十要问答》中说："佛性者是一切凡圣因。一切凡圣皆从佛性而得生长。""如来藏"是一切诸佛菩萨声闻缘觉乃至六道众生等体。就是说如来藏佛性是六凡四圣，一切众生之因，之体。

法藏则进一步认为："辨依正者。谓尘毛刹海，是依；佛身智慧光明是正。今此尘是佛智所现，举全体是佛智，是故光明中见微尘佛刹。"① 这说明非但有情众生，而且世间万物都是佛智之显现。这种把佛智作为万事万物本源的根据的思想实际上就是说明了人的心理可以产生并决定人的生理进而决定宇宙万物的存在，这无疑颠倒了身心、心物关系，和当代科学心理学思想相左。这是由佛教的错误世界观导致的一种错误的心理学观。

中土佛教自竺道生之后，许多思想家都认为一切众生、诸事万物都是佛性的体现。华严宗的特点是以"本觉性智"说佛性。在《华严一乘教义分齐章》中，法藏引用了《涅槃经》卷 2 所说："佛性者，名第一义空，名为智慧"之后指出："此等并就本觉性智，说为性种。"在《修华严奥旨妄尽还源观》中，法藏也说佛性是一自性清静圆明体。"显一体者，谓自性清静圆明体，然此即是如来藏中法性之体，从本以来，性自满足，处染不垢，修治不净，故云自性清净；性体遍照，无幽不明，故曰圆明。"由此可见华严宗的佛性观是一种佛性至善的观点。华严宗的佛性论思想在初期

① 《华严经义海百门》。

显然与天台等宗的性具善恶说大不相同。

既然佛性无处不在，而且自性清净圆明，至善本觉，那么何以会产生迷妄杂染之众生?《华严经·如来出现品》曰:"如来智慧，无处不至，无一众生而不具如来智慧，但以妄想颠倒执著，而不证得。若离妄想，一切智、自然智、无碍智则得现前。"[①] 也就是说，众生所以既具足如来智慧，又现杂染之身，受轮回之苦，主要原因是由于迷妄执著，如果能离迷妄颠倒想，悟见自身中之如来智慧，则与佛无异。华严宗从这种思想出发，把依妄与离妄作为生佛凡圣的分野所在。法藏曾用海浪作比喻来说明这个道理。他认为真如本觉犹如大海，妄念差别，犹如风浪，因风而有波浪翻滚，若风止息，海水则澄清平净。众生亦然，因妄而有种种差别，若妄尽心澄，则唯一真如本觉也。

看到人的心理生活中的迷、妄等种种烦恼，并进而分析其产生的原因探讨解决人的心理问题的方法，这无疑是有价值的。但华严宗佛教，先悬设了一个灵明不昧的本觉真心，并把对本心的迷与误当作人与佛区别开来的唯一标准。这显然不合人类心理生活的事实。人的本性是在社会实践中逐步形成的，是先天条件和后天培养磨炼共同形成的结果，人的心理本性与其行为表现有其具体的同一性。华严宗佛教，用抽象的人性论取代具体的现实的人性论，把人的复杂多样的心理生活的建构过程．简单地判定为迷与妄，这忽视了人的心理本性的社会实践性，也不可能揭示人类心理生活的文化内涵。

华严宗的佛性论思想，发展到四祖澄观时期，明显表现出吸纳禅宗和天台宗佛性论思想的倾向，表明了唐代佛教心理学思想走向融合的趋势。

---

① 《大正藏》第10卷，第27页。

在《大华严经略策》中，澄观讲到："夫真源莫二，妙旨常均，特由迷悟不同，遂有众生及佛。迷真起妄，假号众生；体妄即真，故称为佛。迷则全迷真理，离真无迷，悟则妄本是真，非是所有。迷因无明横起，似执东为西；悟称真理而生，如东本不易。就相假称生佛，约体故得相收。不见此源，迷由未醒；乃斯妙旨，成佛须臾。"这段话大意是说，众生与佛原本无二，只是由于迷悟不同，故有众生与佛之区别。这种见解与禅宗略同，这是因为澄观本人受禅宗影响很深，他甚至用带有禅宗色彩的真心论解释世界万有，认为"总统万有，即是一心"①。并且用"灵知之心"来解释《大乘起信论》的"本觉"等等。

澄观佛教学说尤值得一提的是，他站在性起立场上，糅合天台的"性恶说"，从而改动了华严性起说的本来涵义。本来，法藏性起说意谓着"称性而起"，所称之性尽管名目繁多或曰佛智，或曰佛性，或曰如来藏自性清净心，但都是纯净至善、毫无杂染的。澄观在《华严经疏》中说，心是一个总想，由清净缘起讲"悟之成佛"，反之由杂染缘起讲"迷作众生"。缘起虽有染净，而所缘之体无殊。这就说明性起非但是净而且有染了。在卷二十一中，澄观以生佛之体皆无尽，说如来不断性恶，阐提不断性善。曰："无尽是无别之相，应么心佛与众生，体性皆无尽，以妄体本真故缘无尽，是以如来不断性恶，亦就阐提不断性善。"在《随疏演义钞》卷一，澄观还说："若论交彻，亦合言即圣心而见圣心，如湿中见波。故如来不断性恶，又佛心中有众生等。"这两段论述，所表现的思想无疑与天台宗佛性论相近。

在《随疏演义钞中》卷二澄观明确地表达了自己融合诸宗思想的倾向。他说："造解成观，即事即行，口谈其言，心诣其理，

① 详见宗密：《注华严法界观门》。

用以心传心之旨，开示诸佛所证之门，会南北二宗之禅门，摄台衡三观之玄趣，使教合亡言之旨，心同诸佛之心。”

澄观虽然把天台性恶论纳于华严佛性论，但他在人的心理本性的先天性上是没有改变的。由于佛性中善恶并存，真妄一体，这就更加拉近了佛与众生的关系，为众生的人格转化为佛的人格的可能性提供了坚实的理论基础。但这个理论的毛病在于把恶的品性归于佛性，这在逻辑上违背体用一如的关系。所以后来华严宗五祖宗密在接受澄观的融合诸宗、禅教一体的思想的同时，在佛性论上又回到了法藏的传统。

宗密认为，“本觉之心”就是人的心性的本原，也是人人成佛的根源。他说：“一切有情，皆有本觉真心，无始以来，常住清净，昭昭不昧，了了常知，亦名佛性，亦名如来藏……但以妄想执着而不证得。若离妄想，一切智，自然智，无碍智即得现前。”[①]“有情”，指众生。“本觉真心”，指所谓本来觉悟的真实人心。意思是说，一切众生都有“本觉真心”，这真心始终是清净的，常知一切的，这是众生成佛的潜质，叫做“佛性”，又如同孕育如来（佛）的胎藏，名“如来藏”。但是由于众生妄想执着而不能证得。如果一旦排除妄想，破除人世间的种种偏见，具有佛教的各种智慧，就能成佛。宗密认为这种以“本觉真心”为成佛的根本观念，也是禅宗的思想。他在集录禅宗各派观点的《禅源诸诠集》的《都序》中说：“若顿悟自心，本来清净，元无烦恼，无漏知性本自具足，此心即佛，毕竟无异。依此而修者是最上乘禅，亦名如来清净禅。”[②]又说：“此教说一切众生，皆有空寂真心，无始本来性自

① 《原人论·显真源第三》。
② 《禅源诸诠集都序》卷1。

清净。明明不昧，了了常知。”①“空寂真心”即寂静清净的心，就是“本觉真心”，这也就是没有任何烦恼的最高最善的智慧（“无漏性智”）。“空寂真心”为众生本来具有，若果众生能顿悟自心本来清净，此心就是佛，并依此种最上乘禅，修持精进，就能成佛。

“本觉真心”既是一种心理品性，又是一种心理境界，宗密借此概念把华严宗和禅宗佛性论思想融为一体，表现了调和佛教各派思想的倾向。他甚至还用判教的方法在人性论的基础上作统一儒释道三教的尝试。这对以后的宋明理学的发展产生了重要影响。

综观华严宗的佛性论心理学思想，以本觉清净至善始，以性具善恶而发展，以空寂之心而终结，表明了唐代佛教心理学思想的日渐融合的趋势。

三、法相宗的“三性”、“四分”、“八识”说

法相宗又称唯识宗，是继天台宗之后在唐初形成的又一大佛教宗派。法相宗的实际创始人是唐代著名翻译家玄奘（600～664）和他的弟子窥基（632～682）。玄奘在印度留学达17年之久，从印度得到大乘有宗护法、戒贤等为首的法相唯识的真传。因此宗重视分析、研究诸法性相之学即法相学而得名。分析的最终结果是“万法唯识”，故又称唯识宗；又因窥基曾住长安大慈恩寺，又有慈恩宗的说法。该派以《成唯识论》、《偷伽师地论》、《解深密经》为基本经典，主张“万法唯识”、“心外无法”。玄奘弟子窥基撰有《成唯识论述记》，弟子慧诏著有《成唯识论了义灯》，智周著《成唯识论演秘钞》，此三部书被称为“唯识三大部”，是研究法相宗心理学思想的重要资料。

---

① 《禅源诸诠集都序》卷2。



玄奘像

（一）“万法唯识”

所谓“法相”，就是指事物的现象，法相宗就是从分析事物的现象，特别是从分析意识现象入手，建立起自己的思想体系的。

法相宗不满意般若空宗的某些说法，认为把“心”或意识也看成是不存在的假象，便动摇了佛教的灵魂不死信仰和成佛的理论依据，所以极力主张“心”为实有。从这一点出发，它提出了“万法唯识”和“一切唯识所现”的理论，把宇宙一切事物都看成是意识所创造出来的影响，认为一切事物只存于人的意识之中，除意识外，一切都不存在。这种理论又称之为“唯识无境”。

法相宗把世界分为“我”、“法”两大部分，“我”指生命的主体，如人的情欲，求生的意志，自我意识等属于“我”；“法”指事物及其规律，如山河大地，人的肉体和精神作用等属于“法”。总之，“我”和“法”包括了一切物质现象和精神现象。他们认为“我”和“法”都不是客观存在的，都是虚假现象，都是“空”的，“但由假立，非实有性”①。为什么都是虚幻的？他们回答说：“彼此（指各种现象）皆依识所转变而假施设。”②就是说，世界上的一切现象都是由意识变出来的，所以是虚假的。把它们看成是客观的存在，那是一种假设。他们认为，意识的活动有两个方面：“能缘”和“所缘”。“能缘”，指意识的能动作用，又称为“见分”，如眼识能看。“所缘”，指意识的对象，又称“相分”，如眼识能看到形色。任何意识活动都有“见分”和“相分”。由此他们得出结论：“我”和“法”，无非是意识的“见分”和“相分”，离开了“见分”和“相分”，没有“我”和“法”。他们说：“依斯二分，施设我法。彼二离此，无所依故。”③这就是说，世界上的各种现象，从表面上看，好像是在意识之外（“似外境现”），其实都在意识之

①②③《成唯识论》卷1。

中（“相在识内”)。他们认为，一般人之所以把意识的“见分”和“相分”当成“外境”，看成是客观存在的东西，那是因人类从元始以来，就有一种妄加分别的愚昧的偏见，把虚假的东西“执为实我实法”。因为执著有“实我实法”，所以产生种种烦恼，不能超脱生死轮回之苦。但是这种主观决定客观、意识生出万有的唯心主义观点，很难承受得住素朴实在论的责难。所以玄奘留学天竺时，就对“唯识无境”说作出了新的解释，被称为“真唯识量”。他认为：真的命题只能是形色不能离开眼识而存在，理由是因为大乘佛教自己承认眼界、色界、眼识界所谓“初三”是包括三个方面的，眼界（指肉眼器官）并不包括其他二界，就像眼识也不包括眼界和色界一样[①]。他这个论点是说，所谓“唯识”只意味着一切形色都不能离开意识，不是说只有意识而没有形色，“唯识”的真正意义在于形色不能离开意识而独立存在。这个论点当时战胜了印度各派佛教的责难。

为了进一步论证“唯识无境”，法相宗进一步对意识的作用作了分析。他们把意识分为三大类八种，按玄奘在《成唯识论》中的介绍，第一类为“了别识境”，其作用是分辨对象，共有六种：眼、耳、鼻、舌、身、意。前五识即视、听等感觉，第六识指知觉和思维活动。这六种识引起的对象称为六尘或六境：色、声、香、味、触、法。第二类或第七种为“末那识”，译为“思量识”，其作用在于执著“我”、“法”为实有，产生我痴、我见、我慢、我爱四大烦恼。这种识计较有“我”，也可以说是自我意识。第三类或第八种为“阿赖耶识”，译为“藏识”，它藏有世界上一切事物的种子，此识最为重要，又称为根本识。其中所藏的种子有两大类：有漏种子和无漏种子。前者生出世间诸法，使人生死轮回不

① 《因明入正理论疏》卷5。

止。后者生出世间诸法，也是成佛的种子。“阿赖耶识”还藏有共相种子和不共相种子。共相种子变出来的事物，人人对它有共同感受，如由地火水风四种元素构成山河大地。不共相种子变出来的事物，只有本人才能感受和使用，如六根。他们认为这八种识兴起时，各有自己的见分和相分，并且互相依赖和影响，但最后都来自和依赖于“阿赖耶识”。这就是所谓的“万法唯识”。

根据法相宗对意识活动所作的分析，我们可以看出法相宗把人的意识看成是某种精神实体。法相宗在人的感觉和思维之后，又设定了第七识末那识，借以论证和解释为什么人们会以“外境”为实有。他们设定第八识“阿赖耶识”，并使之成为众生的生命主体，意识活动的根据，受报的灵魂，从而为人们成佛建立了理论依据，这就是“转识成智。”

（二）“转识成智”

“转识成智”是说，八种识都转变为成佛的智慧。他们宣称，执著“我”产生“烦恼障”，执著有“法”，产生“所知障”（各种分别计较），破除“我”、“法”二执，以“我”、“法”为空，就可以使灵魂从生死轮回中解脱出来，进入涅槃世界。他们认为“阿赖耶识”中的“有漏”种子是“我”、“法”二执，二障的老根，通过累世修炼，使“有漏”种子逐渐消失，成佛的“无漏”种子逐渐增长，八识都变为成佛的智慧，灵魂便进入佛国①。为了破除“我”、“法”二执，断绝“有漏”种子，“转识成智”，他们又提出了识有“三性”说。所谓三性：一是“依他起性”，是说一切意识活动都互相依赖而生，万事万物都依赖心识而生灭。一是“遍计所执性”，是说对万事万物，普遍地分别计较，执著为心外实有。一是“圆成实性”，是说去掉“遍计所执性”，了解到万事万物都

① 以上见《成唯识论》卷9、卷10。

依心识而生灭，“我”、“法”本来都空。这种智慧，至高无上，圆满真实，即绝对真理①。他们认为人们通过修炼，使自己的意识达到“圆成实性”，灵魂便得到解脱，成为“佛”了。

通过以上分析，我们可以看出，唯识宗（法相宗）所谓的佛性就是指人的意识本性。亦即所谓阿赖耶识中不断增长的无漏种子，是达到了对世界本质性认识的圆成实性。唯识宗发现并深入探讨了人的心事活动的意识本性，认识到人的意识本性的能动作用，这对了解人的心理本质，无疑是具有重要意义和价值的。但是他把人的意识本性的作用加以夸大，使之成为人类心理本性中的决定作用成分。没有充分认识到无意识活动的意义，也没有看到人的社会实践，活动对人的意识的影响，这无疑是片面的。

四、禅宗的“本性是佛”论

禅宗是印度佛学中国本土化最成功的范例，是中印心理文化融合的结晶。它以纯粹精深的人性理论和简易直接的修行方式，深切中国传统文化的本真。在中国所有的佛教学派中，禅宗的影响最广，规模最大，持续时间最长。禅宗理论中包含着独特的又十分重要的心理学思想。

“禅”本是梵语Dhyana，译为禅那，简称为禅，意译有“思维修”、静虑“禅定”等含义。它本来是佛教修行方法之一，也是为佛教各个宗派所奉行的。但它标榜以“禅”为宗，把禅作为其学说的全部内容，就成为一种实践哲学，也就成了一种以“明心见性”为核心的心理学理论。

关于禅宗的传承，有多种说法。一般认为释迦在灵山会上教外别传给摩诃伽叶，以后传致达摩祖师为西天二十八祖。达摩传

① 以上见《成唯识论》卷8。

法于中国，又被尊为中国初祖。达摩传慧可，慧可传僧璨，再传道信，道信传弘忍，弘忍传神秀与慧能，至此中国禅宗基本形成。所谓南能北秀，构成南北二宗。后来在慧能后学和神秀后学的法统之争中，南宗获胜，争得正统。北宗渐趋衰落。学术界一般认为慧能是中国禅宗的实际创始人。

以神秀为代表的北宗禅法讲究"凝心入定，住心看净，起心外照，摄心内证"。慧能所传南宗与此不同。慧能首先对佛教人性论作了新的界定：即"本性是佛"，佛性是人的圆满自足的内在清净本性。他在得法偈语中说："菩提本无树，明镜亦非台；佛性常清净，何处有尘埃！"[①]慧能意在说明，佛性不是某种实存之物。他融摄空有二宗的佛性论思想于一体，认为佛性就是人的当下之本心本性，和竺道生等人略有不同。慧能正是在上面所讲的这个意义上承认众生皆有佛性的（即慧能所说的"人即有南北，佛性即无南北"）。成佛之路也就是自悟本心本性之路，即所谓"佛向性中作，莫向身处求"，"本性是佛离性无别佛"。

据他自己对佛性的认识，他提出了独具特色的禅宗修行方法即"顿悟成佛"之法。

从人人本有的真如佛性出发，慧能进而认为，人的明净，觉悟的本性为妄念所蒙蔽，而没有成佛；只要去掉妄念，自见本性，就可以成佛。所以，成佛不待外求，不靠念经拜佛，不用坐禅修行，甚至出家在家一样。"自性迷，佛即众生；自性悟，众生即佛。"明心见性的过程也不是渐进的，而是"一刹那间妄念俱灭，顿见真如本性"，"前念迷即凡夫，后念悟即佛"。从慧能禅宗修行观念的基本原则看，就是要"定慧一体"，"定"即不起妄念，"慧"即明心见性。这个基本原则也就是"无念为宗，无住为本，无相为

① 《敦煌本坛经》。

体”，反映了禅宗任心自运的特点和修行本色。因此，行止坐卧都是禅，前念后念及今念，念念不被愚迷所染。

禅宗是中国传统思想文化的重要环节，它吸取先秦儒学的心性论传统，融会老庄哲学和玄学的任运自然的本色，扬弃了儒道的实有，引入了印度的性空思想，加以改造，融摄空、有、真、妄于一体，把中国传统哲学的人性论极大地推进了一步。它的思想极大地影响了后来的宋明理学的心性论，也为唐以后的金丹道教提供了性功的理论基础。禅自宋以后传到日本和韩国，并于本世纪初传到欧美，在哲学界和心理学界引起了极大的反响，表现了这种思想体系的巨大生命力，值得深入探讨。

第三节 其他心理学基本理论观点

一、人贵论

把人和动物区别开来，肯定人在自然界中的特殊地位，这是人类思维发展的结果，也是人类社会进步、人的实践能力显著提高的标志。中国古代思想家，以人为贵的思想观念，是对心理思想史的重要贡献，其具体的心理学理论意义在于：它说明了人类心理活动的特殊性、复杂性，它客观地纠正了机械地或生物学化地看待人类心理活动的错误，对正确理解人类心理活动的本质，有重大意义。

中国古代思想家的人贵论思想肇始于先秦。《尚书》以及先秦诸子对人贵论思想都作了相应论述。先秦以降，汉唐时代的思想家在前人有关论述基础上，对人贵论进行了进一步的思考，给中国古代心理学思想史留下了宝贵的资料。坚持人贵论的思想家，较突出的有董仲舒、何承天、刘禹锡等人，现分别叙述之。

（一）董仲舒的人贵论

西汉思想家董仲舒，继承先秦儒家的思想传统，崇扬人在宇宙中的地位，认为人之所以珍贵在于其有伦理道德。但和先秦荀况的“明于天人之分”、“人定胜天”的思想不同，董仲舒强调人之命在于天（有意志的人格神），人与天相感应。他重视神权，宣扬“屈民而伸君，屈君而伸天”[①]，以维护封建等级制度。

董仲舒首先肯定人与天地同为“万物之本”，他说：“天地人，万物之本也。天生之，地养之，人成之。天生之以孝悌，地养之以衣食，人成之以礼乐。三者相为手足，合以成体，不可一无也。”[②]又说：“天，地、阴、阳、木、火、土、金、水九，与人而十者，天之数毕也……起于天至于人而毕，毕之外谓之物。物者投所贵之端，而不在其中。以此见人之超然万物之上，而最为天下贵也。人，下长万物，上参天地。”[③]意谓，人能参与成就万物，没有人则万物无以成。所以人实超然于万物之上，而最为天下贵。

董仲舒还进一步阐发了人之所以为天下贵的理由，他说：“人受命于天，固超然异于群生，入有父子兄弟之亲，出有君臣上下之谊，会聚相遇，则有耆老长幼之施；粲然有文以相接，欢然有恩以相爱，此人之所以贵也。生五谷以食之，桑麻以衣之，六畜以养之，服牛乘马，圈豹槛虎，是其得天之灵，贵于物也。故孔子曰：‘天之性人为贵。’明于天性，知自贵于物。”[④]董仲舒认为，人之所以贵的理由有二：一是有道德；二是有智慧，能役使其他动物。而这又是得天之灵的缘故。虽然董仲舒宣扬天神创世说是错误的，但在他构造的宇宙系统里，却仍然重视人的主动精神。认

---

① 董仲舒：《春秋繁露·王杯》。

② 董仲舒：《春秋繁露·立元神》。

③ 董仲舒：《春秋繁露·天地阴阳》。

④《举贤良对策》，《汉书》卷56《董仲舒传》。

为“天”只给予事物以可能性，要变为现实性，须得人的努力。宇宙间只有人，而不是其他事物，能够“与天地参”，这是有积极意义的。由于董仲舒认为人能服牛乘马，高于牛马，因此他强烈地反对把人民看作牛马，慨叹“贫民常衣牛马之衣而食犬豕之食”，呼吁“去奴婢除专杀之威”[1]，竭力反对买卖和任意杀害奴婢，强调解放奴婢。这也是一种十分进步的主张。

但董仲舒人贵论思想的最后理论根据是人类以天、人副天数，并把天作为有意志的人格神，这无疑是错误的。

董仲舒的人贵论思想的可贵之处不仅仅在于他肯定了人的可贵之处，而更在于他提出了天人相感的思想，认为“人之受命于天也，取仁于天而仁也”[2]，肯定了天命的伦理意义。接着他推论说，“传曰：‘天子受命天于天，天受命于天子。’”天子受命是因为天下归心，诚格上天。所以天子应该法天而行。这种思想和《尚书·召告》中的“天听自我民听，天视自我民视”的思想是一贯的。董仲舒试图借天命以限制君权，它直接导致了下面的思想，即：天支配人，但人也能影响天。董仲舒说：“天长之而人伤之者，其长损；天短之而人养之者，其短益。夫损益者皆人，人其天之继欤？出其质而人弗继，岂独立哉？”[3]这说明人能对天发挥损益作用，因此他得出结论“治乱废兴在于己”[4]。

董仲舒倡导天人感应论的目的是建立起一个稳定的封建统治秩序。所以他又从统一的天理出发，规定了三纲五常等封建道德准则，并把这种准则视为人之所以贵于万物的原因。这样他的思想就对普通民众起了奴役作用。这是他人贵论思想的消极一面。

---

① 《汉书》卷24上《食货志》引。
② 董仲舒：《春秋繁露·王道通三》。
③ 董仲舒：《春秋繁露·循天之道》。
④ 《举贤良对策》，《汉书》卷56《董仲舒传》。

（二）何承天的“人高于禽兽”的思想

汉末魏晋六朝，正是佛教逐步渗入中国文化的过程。佛教学者讲人和禽兽同为众生，同受因果报应支配，灵魂不灭，转世轮回，人甚至可以在来世转生为别种动物。何承天禀承先秦荀子以来的唯物主义传统，和佛教神学作了针锋相对的斗争。

他据“天地之间人为贵”的观点指出：“夫两仪既位，帝王参之，宇中莫尊焉……人非天地不生，天地非人不灵。”这就是说明人是天地之中具有灵性的存在物。他认为，人禀气清和，神明特达，情综古今，智周万物。妙思穷幽赜，制作侔造化。人具有高度的智慧，能从事各种制作，如能利用“陆产水育，酸咸百品，备其膳羞”“销金合土，丝宁玄黄，供其器服”广泛利用自然物，加工制作为人类生活服务。也就是说，人能与天地“相须而成”，故而和其他生物根本不同。再是“人以仁义立”，人具有不同于万物的仁义道德。因此，“安得与夫飞沈蠉蠕并为众生哉”？人不可能和其他动物并称。“众生”也不可能变为其他动物。“生必有死，形毙神散，犹春荣秋落，四时代换，奚有于更受形哉？”[①]即是说，人的生死，好比草木枯荣，一旦身死神灭，怎能转生其他生物呢？接着他从善不必善报、恶不必恶报批判了因果报应学说。

综观何承天的人贵论思想，在因果报应盛行的情况下坚持唯物主义，肯定人的尊严反对因果轮回，在当时是具有重大的理论意义的。他的人贵论思想，给后来的唯物主义人贵论以很大的影响。

（三）刘禹锡的“天人交相胜”说

唐代思想家刘禹锡继承荀况以来的唯物主义传统，反对“天人感应”的神学目的论，提出了“天人交相胜”的命题。

---

① 以上均见《弘明集》卷4《达性论》。

他认为："大凡有形器者，皆有能有不能。天，有形之大者也；人，动物之尤者也。"①

这就是说天并不神秘，它是宇宙间最大的有形之物，人是宇宙间最优等的生物。天和人各有所能有所不能。这里的"能"是指功能之意。刘禹锡认为："天之所能者，生万物也；人之所能者，治万物也。"接着他说："天之能，人固不能也？人之能，天亦有所不能也。故余曰：'天与人交相胜耳。'"②这是说天与人各有特殊的功能，所以彼此互胜。天与人各 自的功能表现在："天之道在生植，其用在强弱？人之道在法制，其用在是非。……壮而武健，老而耗眊？气雄相君，力雄相长；天之能也。……义制强讦，礼分长幼；右贤尚功，建极闲邪，人之能。"③

"人能胜乎天者，法也。"④天的功能是生成万物，天的规律是强者制服弱者，强有力者占先，弱无力者屈服。人的功能在于建立法律制度，伦常规范。有德有功的受到尊重，行为不端的就受到惩罚。由于人的功能作用与天的功能作用不同，所以"人理"与"天理"也有区别，人"能执人理，与天交胜"，"用天之利，立人之纪"⑤。"人理"即人之所以为人之理，也即人生的准则，是有德者居先；"天理"即自然规律，是有力者占先。这说明刘禹锡已初步认识到社会生活与自然界情况的区别，觉察到人有社会特性，这是有重要理论意义的。

天与人如何"交相胜"呢？刘禹锡认为，在社会安定的时候，有公认的是非，赏罚分明，人生的准则发生效力，这是"人理胜"，即"人理"胜过"天理"，那种强有力者占先的自然规律不

---

①②③④《天论·上》，见《柳宗元集》卷16《天说》附，中华书局1979年10月版。

⑤《天论·下》，见《柳宗元集》卷16《天说》附，中华书局1979年10月版。

能在人类社会中发生作用。但是，社会混乱的时候，是非不分，赏罚不明，道德法律制度失去效力。这时，人类社会失去自己的特点，而强有力者占先的自然规律却支配了人类生活，这是“天理胜”。刘禹锡还认为，“天胜人”的特点是“天非务胜乎人”，而“人胜天”的特点是“人诚务胜乎天”、“天无私，故人可务乎胜也”①。这是说，天不是有意识地要“胜人”，天胜人是天的自然特性，是一种客观性、自然性。人不同，人是有意识地“胜天”，胜天是人的自觉的主观能动作用和社会特性。

但刘禹锡的“天人交相胜”并非是指天干预人的治乱，人干预自然现象的变化。他说：“天恒执其所能以临乎下，非有预乎治乱云尔，人恒执其所能以仰乎天，非有预乎寒暑云尔。”②

综上所述，刘禹锡的“天人交相胜”思想，既反对了神学目的论，又强调了人的主观能动性，同时正确地指出天不干预人的治乱，人也并不能改变自然的规律。如果以历史的眼光来评价，刘禹锡的人贵论无疑是全面的、深刻的。

二、知行论

知行论是中国古代心理思想中十分重要的一对范畴，“知”指感知、思维等内在的认识活动，它有时也指关于某些事物的知识。“行”一般指行动、践履、实践的意思。知行关系相当于我们今天讲的认识和实践，或认知与行为的关系。通常这种关系包括两个方面：一是“知”从哪里来，二是“知”对行有什么作用。表现出来的具体争论还有：“知”、“行”先后问题，以及“知”、“行”的难易问题。

---

① 《天论·中》，见《柳宗元集》卷16《天说》附，中华书局1979年版。

② 《天论·上》，见《柳宗元集》卷16《天说》附，中华书局1979年版。

中国是一个在总体思维方式上重视知行合一的国度。早在先秦时期，思想家们就已经开始了知行关系的思考，汉唐时代的思想家则对知行问题给予了理论上的深化。由于这个问题的重要性，对这个问题进行过研究和探讨的思想家较多，限于篇幅，我们以下约略述之。

（一）汉魏晋南北朝时代的知行观

西汉董仲舒，继承孔、孟的“生知”论，并加以神秘化，主张人们认识的根本任务就在于体认“天意”，并按天意行动。而人体察天意的方法有二：一是观天赐于人的灾异祥端；二是“察身以知天”[①]。人的日常认识是体认天意的辅助手段。他认为所谓“知”就是“先言而后当”[②]。这就是说知具有预见性。正因如此，他强调知而后行。认为，“凡人欲舍行为，皆以其知先规而后为之”。“规是”，则所为“当”；“规非”，则所为“不当”，所行“不遂”[③]。这里“规”是谋划的意思，董仲舒看到了知的重要性，强调知对行的作用是有合理思想因素的。但由于他讲的“知”主要是体察“天意”之“知”这无疑是一种虚构。另外强调知先行后，不免颠倒了认识的过程，同时他也存在过分夸大“知”的能动作用。认为认知决定行为，否认行为是认知的基础。这充分表明了他的知行观的唯心主义本性。

西汉时代的重要著作《淮南子》一书，继承先秦诸子尤其是道家的思想成果，对知行关系作了有价值的论述。《淮南子》认为，人的感觉是通过人的感官接触外物获得的，是受一定的主客观条件限制的，人的理性认识活动是物质器官“心”的功能的体现，认知的对象是“天”和“人”。他说：“知天之所为，知人之所行，则

① 董仲舒：《春秋繁露·郊语》。

②③ 董仲舒：《春秋繁露·必仁且智》。

有以任于世矣。知天而不知人，则无以与俗交；知人而不知天，则无以与道游。"[①] 这从两方面规定了知的任务即把握宇宙的规律和人间的行为准则。"知"之重要性在于对"行"有指导作用："知人之性，其自养不悖；知事之制，其举错（措）不或。"[②]但《淮南子》着重强调"知"和"行"都要随着客观事物的变化而相应变化，并在行事过程中加深对客观事物的认识，这就可以达到无为而无不为的境界。《淮南子》所谓的"无为"就是"循理而举事"，表达了人的"知"和"行"要符合客观规律的思想，这无疑是十分可贵的。

东汉王充也对知行关系发表了有价值的见解。

王充首先把人的能力分为"知力"与"体力"两种，认为知力是人的以知识为基础而产生的能力、力量，它优于人的体力。王充讲的知识主要是指社会科学知识。王充认为人的知识的来源主要有四种："闻见"（感知），"思虑"（思知），"学问"，"日为"（实践）。据此他反对"生知"论，同时也反对重感知而不重思知的经验论观点。更主要的在于，王充认为"知"不仅要博而且能"通"，"凡贵通者，贵其能用之也"，表达了知行合一的见解。

西晋思想家郭象通过注释《庄子》阐发了怀疑论的知行观。

郭象认为"物各足其性"，"物各自尔"，互无联系，所以其内在根据是不可认识的。据此他认为人的"知"应止于"性分之内"[③]。也就是说"知"和人的实践活动无关，所以理想的人——"至人"，放弃一切认识活动而听任自然，主张"以不知为宗"。郭象强调以不知为宗的最终目的是要人们"忘己"，最终达到在行为

---

①② 《淮南子·人间训》。

③ 《庄子·秋水注》。

上“冥合自然”[①] 的目的，也就是一种“物我俱忘”[②] 的境界。这也即所谓的“独化于玄冥之境”。综上所述，不难看出，郭象坚持的是一种反对实践的蒙昧主义的内求的知行观。

汉魏六朝时期中国佛教得到了逐步发展，佛教的根本宗旨是教人超脱现实世界，这样就有一个如何认识现实世界是虚空的问题，要求具有了解宇宙万物虚空的知识、智慧；再是，成佛不是懂得佛教道理就行的，还需要修持，即通过持戒和禅定，才能进入佛教的理想境界。由此佛教的全部内容被概括为“戒，定，慧”三学。“戒”即戒律，用以防止不合乎佛教规定的思想、言论和行动。“定”即禅定。“慧”即智慧，使人断除烦恼，达到解脱。“戒”和“定”的修持活动，就是宗教实践，“慧”就是佛教知识及体认。因此佛教的全部内容也可以分为“知”和“行”两部分。

东晋后期佛教领袖慧远在佛教修持观上提倡“禅智并重”，就是说要把宗教实践和宗教理论并重。意即通过一系列禁欲主义的修持和观想逐步地成就一定的果位，进而达到涅槃境界。

东晋佛教学者竺道生，在涅槃佛性说的基础上，又提出了独创性的顿悟成佛说。顿悟成佛的过程即是认识过程，即知的过程，也是达到理想人格“佛”的“行”的过程，是一种知行合一的过程。他讲“顿悟”就是舍弃一切中介环节和过程，在一刹那间顿然“知一切法”。这和通过累世修行、积累功德的小顿悟是不同的。他认为在成佛之间无悟道的可能。“顿悟”必须是在一刹那间断尽妄念、体认本体、当即成佛。这是一种新的快速成佛法，对后来唐代慧能所创立的禅宗有直接影响。

---

① 《庄子·齐物论注》。

② 《庄子·大宗师注》。

东晋时期的佛教思想家僧肇在他的重要论著《般若无知论》中阐述了圣人（即佛）的智慧，这种智慧也就是般若无相无知的道理。他力图通过对若性质的解说，宣扬佛的神秘应化的宗教行为，为人们指出成佛的道路和方法，阐发了他自己的宗教主义知行观。

僧肇以为有两种根本不同的智慧、认识：一种是“圣智”，即佛的智慧，叫做般若，是最高的智慧；一种是“惑智”，也叫“惑取之知”，是对现实世界的虚妄认识。般若这种智慧，就其客观方面讲是性空，就其主观方面讲是大智，即能洞照性空之理的智慧。以般若之智，洞照性空之理就能达到成佛的境界。僧肇认为，世俗的一般人，只能认识万物的不同形象，分别具体事物，这样虽有所知，也就有所不知。圣人的智慧（即般若知）与此不同，他不是认识有形象的具体事物，而是以无象的真谛为对象，认识世界不真空的本质。这样，虽然说是无知却又是无所不知，乃至一切皆知。般若观照统摄内（真谛）、外（客观事物），形成一种理想的观照效果：主观方面用于观照，但是无知；客观的方面虽然实有，但是没有形象。主观和客观，无知无象，寂然不动一起消除，也就是所谓圣人（佛）的最高境界。

（二）隋唐时代的知行观

隋唐时代思想的主流仍是佛教思想，因此，在知行观上，也仍是佛教思想家的贡献较为突出。

天台宗创始人智顗认为：“泥洹（涅般）之法，入乃多途。论其急要，不出止观二法。”[①]“止观”本是佛教传统的修持方法。所谓“止”就是“止息散心”、“静虑”的意思，也叫做“禅定”，它要求思想专于一境。所谓“观”，就是“观想”，即智慧的意思，它

① 《修习止观坐禅法要》。

是对人生、宇宙万物或思维的预定对象进行合乎佛教要求的体察观照。"止观双修"也叫"定慧双修"。智顗认为此二法相辅相成不可偏废。智顗发展了印度佛教的修持法以及东晋慧远的禅智并重的思想，把止观之法推致到日常生活的各个方面。这个思想对宋代理学思想产生了重要影响。

唐代禅学的实际创始人慧能，在主张本性是佛的宗教原则下，在知行观上提出了"顿悟成佛"的方法。在具体修行过程中强调要以"无念为宗"①。"无念"就是接触外物，通晓外物，而又保持自心不受外界影响。据此，他对传统的禅定作了新的解释，认为并不是静坐敛心才算是禅定，一切时中，行住坐卧，都可以体会禅的境界。他说："外离相曰禅，内不乱曰定……外禅内定，故名禅定"、"运水搬柴，无非妙道"②。彻底扬弃了形式主义的修行方法。慧能的知行观，扩大了禅的实践范围，把世俗生活与宗教思想、此岸世界与彼岸世界融为一体，对佛教及中国传统文化产生了重大影响。

受佛性论的影响，儒家学派的思想家，唐代李翱，援佛入儒，对儒家人性论和知行观作了改造和发挥。李翱认为要达到圣人的境界，就要做到思必"正"、必"诚"。他说："弗虑弗思，情则不生；情既不生，乃为正思。正思者，无虑无思也。"又说："知本无有思，动静皆离，寂然不动者，是至诚也。"③这就是要求人们在认识过程中去情欲，绝思虑，保持一种绝对的虚静状态。李翱认为："知之至"即最高的知，是对外物不反应，"不起于见闻"，而又"视听昭之"，其心昭之"，无所不知，无所不见。这是一种排除感觉经验的神秘的内心直观方法。李翱的思想特点是由他的

①② 《敦煌本坛经》。

③ 《李文公集》卷2，《复性书·中》。

知行观的伦理本位主义和人性论上的先验论决定的。

汉唐时代的知行观受宗教神秘主义的影响，主要发展了中国古代知行观的内省方面，这也同时反映了中国传统的心理文化的基本特征。汉唐时代的知行观对宋明清时代的知行观产生了重要影响。张载的“见闻之知”和“德性所知”的观念显然脱胎于僧肇的“圣智”和“惑智”，程朱的“格物致知”论和王阳明的“知行合一”观则深受佛教禅宗的影响。

第五章 秦汉至隋唐普通心理学思想

秦汉至隋唐时期，包括秦、汉、三国、晋、南北朝、隋、唐等王朝，其时间绵延1100多年。本章主要论述这一时期的普通心理学思想，其内容概括起来主要包括五大方面：知虑心理学思想、情欲心理学思想、才性（含智能）心理学思想、实验与测量心理学思想和释梦心理学思想。下面分五节分别予以阐述。

第一节 知虑心理学思想

这一时期，学者对知虑概念和知虑分类论述较少，若有论述，也多是继承了先秦时期的有关思想。而学者对知虑产生条件，感知的某些规律，知虑关系，知虑与藏、壹、言、象、意，知虑与行为等方面的论述较多，观点也多有新意。

一、知虑概念

秦汉至隋唐时期，关于知虑的概念，诸葛亮和范缜的观点最具代表性。三国时期的诸葛亮说："思虑之政，谓思近虑远也……思者，正谋也；虑者，思事之计也。"[①] 他将人的思维分为两个层次：近者为思，正谋为思；远者为虑，思计为虑。虑是比思更深的思考过程。南北朝时的范缜则说："知即是虑，浅则为知，深则

① 《诸葛亮集》卷3、《便宜十六策·思虑第十五》。

为虑。"[1] 主张知就是虑，二者之间没有本质的区别，它们是人的认识活动中密切相关联的两部分。但是，二者有深浅之分：知是对事物表面较浅的认识，虑则是对事物内部较深的认识。并且，认为虑有一个特点，就是不受空间的限制。范缜说："虑思无方。"[2]

二、知虑分类

董仲舒继承了《尚书》对于认识心理过程的组成与划分的观点。他说："五事：一曰貌、二曰言、三曰视、四曰听、五曰思。何谓也？夫五事者，人之所受命于天也，而王者所修而治民也……貌曰恭，恭者敬也。言曰从，从者可从。视曰明，明者知贤不肖者，分明黑白也。听曰聪，聪者，能闻事而审其意也。思曰容，容者，言无不容。"[3] 涤除其神学唯心主义的哲学观，仅从心理学角度看，在这里，董仲舒把态度、言语、视觉、听觉和思维作为认识心理的组成部分，并将人的认识过程分为视感知、听感知和思虑、思维。

东汉王充说："夫论不留精澄意（集中精力，头脑清醒），苟以外效立事是非，信闻见于外，不诠订（判断，修正）于内，是用耳目论，不以心意议也。夫以耳目论，则以虚象为言；虚象效，则实事为非，是故是非者不徒耳目，必开心意。"[4] 这里王充将人的认识心理过程分为"耳目论"和"心意议"，前者相当于感知，后者相当于思维，并主张人在认识事物时，要正确处理二者之间的关系。

---

①② 《弘明集》卷9，《神灭论》。

③ 董仲舒：《春秋繁露》卷14，《五行五事》。

④ 王充：《论衡·薄葬》。

前文已讲，诸葛亮认为“思虑之政，谓思近虑远也……思者，正谋也；虑者，思事之计也”。范缜主张“知即是虑，浅则为知，深则为虑”。从知虑分类角度看，诸葛亮将思维分为两种，近者为思，正谋为思；远者为虑，思计为虑。范缜将认识分为知和虑两种，认为二者之间没有本质区别，只有深浅之分。

三、知虑产生条件

对于知虑产生条件，这一时期的学者在继承先秦有关思想的基础上，提出了一些自己的看法。他们多认为，知虑产生的条件有二：一是要有相应的知虑器官（耳、眼、口、鼻、心等）；二是感官必须与外物相接触。二者缺一不可。下面具体论述之。

《淮南子》一方面认为，人对客观现实的认识是从感官与外物的直接接触开始的，若感官有缺陷，不能接受外物的作用，则不能产生相应的感知。《淮南子》说：“人生而静，天之性也；感而后动，性之害（容）也。物至而神应，知之动也。”[①]“盲者行于道，人谓之左则左，谓之右则右。遇君子则易道；遇小人则陷沟壑。何则？目无以接物也。”[②] 另一方面，《淮南子》又认为，若一个人不与客观事物相接触，他就不可能对客观事物有什么反映，也就不可能产生相应的知虑。《淮南子》说：“遗腹子不思其父，无貌于心也，不梦见象，无形于目也。”[③]

董仲舒认为，视觉器官本身只有“见质”（指人与生俱来的能看见事物的素质），这种“见质”只有与外物接触后才能产生视觉。他说：“目卧幽（昏暗）而瞑（闭上眼睛），待觉而后见。当其未

---

① 《淮南子》卷1，《原道训》。
② 《淮南子》卷13，《氾论训》。
③ 《淮南子》卷17，《说林训》。

觉，可谓有见质，而不可谓见。”[①] 可见，董仲舒也主张感官与外物相接触才能产生感知。

在王充看来，如果一个人不去用眼耳等感觉器官接触外物，则知虑不能产生。王充说：“实者，圣贤不能性（生）知，须任（任用）耳目以定情实。其任耳目也，可知之事，思之辄（立即）决；不可知之事，待问乃解。”[②]

诸葛亮说：“视听之政，谓视微形，听细声。形微而不见，声细而不闻，故明君视微之几，听细之大，以内和外，以外和内。……目为心视，口为心言，耳为心听，身为心安。故身之有心，若国之有君。以内和外，万物昭然。”[③] 这里不但指明了目、口、耳、身的感知机能及与“心”的关系，而且指出了对客观事物的认识要做到“以内和外”。

葛洪承袭了孔子的思想，认为“吾非生而知之，又非少而信之”[④]。因而，葛洪主张必须通过耳目口鼻心等知虑器官获得认识，即“必假目以遐览，借耳以广听”[⑤]。另一方面，葛洪又主张感知必须接触外界事物，即“夫瞻视不能接物，则衮龙与素褐同价矣”[⑥]。视觉必须与外物相接，才能把不同的事物加以区分。

范缜认为，感知觉必须以感觉器官（手、脚、耳、眼、鼻、口）为“本”，思维则以“心器”（心脏）为“本”。并且，各种感官，各司其职，如颜色的感知必须依靠眼睛，声音的感知必须依

---

① 董仲舒：《春秋繁露》卷10，《深察名号》。
② 王充：《论衡·实知》。
③ 《诸葛亮集·便宜十六策·视听第三》。
④ 葛洪：《抱朴子内篇·明本》。
⑤ 葛洪：《抱朴子外篇·审举》。
⑥ 葛洪：《抱朴子外篇·擢才》。

靠耳朵。范缜说："手等能有痛痒之知，而无是非之虑。""是非之虑，心器所主。""七窍亦复何殊，而司用不均（所管的职能不同）。"①

刘禹锡认为，眼睛能看见外物，并不是由于眼睛本身能够发出亮光，而是要依靠太阳、月亮、火焰，才能感觉到光的存在（以便看见外物）。刘禹锡说："夫目之视，非能有光也，必因乎日月火炎而后光存焉。所谓晦而幽者，目有所不能烛耳。"② 可见，刘禹锡主张感知的源泉是外界客观事物。

四、感知规律

这一时期，学者对感知规律的看法，在继承先秦研究成果的基础上，又有了新的发展。

《淮南子》对感知规律的看法，表现在以下几个方面：第一，说明了远距离知觉与近距离知觉所要求的光度与空气清浊的不同。他说："明月之光，可以远望，而不可以细书；甚雾之朝，可以细书，而不可以远望寻常之外。"③ 第二，说明了整体知觉比部分知觉完整、确切。他说："视方寸于牛，不知其大于羊；总视其体，乃知其大相去之远。"④ 第三，探讨了一些错觉所产生的原因。他说："怯者夜见立表（古代测量时间的工具），以为鬼也；见寝石，以为虎也，惧揜其气也。"⑤ "居囹圄者以日为修，当死市者以日为短。日之修短有度也，有所在而短，有所在而修也。则中不

① 《弘明集》卷9，《神灭论》。
② 《刘禹锡集·天论中》。
③ 《淮南子》卷17，《说林训》。
④ 《淮南子》卷16，《说山训》。
⑤ 《淮南子》卷13，《氾论训》。

平也。故以不平为平者，其平不平也。"[①] 这里不仅指出了知觉的客观条件会影响并导致错觉，而且指出了情绪和愿望等心理因素也可导致错觉的产生。第四，探讨了感觉的阈限问题。他说："目不能见十里之前，耳不能闻百步之外。"[②]

王充根据当时自然科学的某些成就，自觉或不自觉地探讨了以下几个感知规律：第一，感知的距离律。即同一物体，近能被感知，远则感知不到；近则感知大，远则感知小。对同一个运动的物体，近则感知快，远则感知慢。王充说："日之出，近也，其入远，不复见，故谓之入……近，故谓之出。何以验之……人望不过十里，天地合矣；远，非合矣。今视日入，非入也，亦远也……太山之高，参天入云，去之百里，不见埵块……试使一人把大炬火夜行于道，平易无险，去人不一里，火光灭矣，非灭也，远也。"[③] "天行已疾，去人高远，视之若迟，盖望远物者，动若不动，行若不行。何以验之？乘船江海之中，顺风而驱，近岸则行疾，远岸则行迟，船行一实也，或疾或迟，远近之视，使之然也。"[④]第二，感知的强度律。即在同一距离之内，大的、强的物体易被感知，小的、弱的物体则不易被感知或感知不到。王充说："人目之视也，物大者易察，小者难审。"[⑤] 第三，感知的对比律。即感知受外物大小强弱明暗对比的影响。王充说："昼察火光小，夜察之火光大，既以火为效，又以星为验，昼日星不见者，光耀灭之也，夜无光耀，星乃见。"[⑥]第四，感知的阈限律。即并不是任何刺激都能引起感知，如果要产生感知，刺激物就必须达到一定的量（绝对感觉阈限），刺激物的量过大或过小，均不能产生感

---

① 《淮南子》卷16，《说山训》。
② 《淮南子》卷9，《主术训》。
③④⑥ 王充：《论衡·说日》。
⑤ 王充：《论衡·书虚》。

知。王充说："目不能见百里，则耳亦不能闻也。陆贾曰：'离娄之明，不能察帷薄之内；师旷之聪，不能闻百里之外。'"① 第五，感知的情绪律。即人的感知受其情绪的影响。王充说："凡天地之间有鬼，非人死精神为之也，皆人思念存想之所致也。致之何由？由于疾病。人病则忧惧，忧惧见鬼出。凡人不病则不畏惧。故得病寝衽（卧床不起），畏惧鬼至；畏惧则存想，存想则目虚见……初疾畏惊，见鬼之来；疾困恐死，见鬼之怒；身自疾痛，见鬼之击：皆存想虚致，未必有其实也。"② 这是讲，人在病重之时，因恐惧心理而产生见鬼的幻觉。可见，情绪状态影响人的感知。王充认为，若一个人不能正确认识制约感知的这些因素，则易产生错觉。

葛洪也论述了一些感知过程的规律性问题。第一，涉及到有关感觉阈限方面的问题。葛洪说："虽有至明，而有形者不可毕见焉。虽禀极聪，而有声者不可尽闻焉。"③ 现代心理学已证明，只有当刺激量在感觉阈限以上才可被感知。第二，涉及到感知对比问题。葛洪说："闻雷霆而觉布鼓之陋，见巨鲸而知寸介之细也。"④ 雷霆与布鼓声音是听觉对比，巨鲸与寸介大小是视觉对比。

五、知虑与藏、壹、言、意、象

这一时期，学者对知虑与藏、壹、言、意、象的关系论述较多，而且不乏真知灼见。

陆贾探讨了知虑与藏、壹的关系。他说："目以精明，耳以主

---

① 王充：《论衡·书虚》。
② 王充：《论衡·订鬼》。
③ 葛洪：《抱朴子内篇·论仙》。
④ 葛洪：《抱朴子内篇·金丹》。

听，口以别味，鼻以闻芳，手以之持，足以之行，各受一性，不得两兼，兼则心惑。二路者行穷。正心一坚，久而不忘。"[①] 意即人一心不可二用，必须专心一致，这样才能巩固记忆。

如前所述，《淮南子》曾说："遗腹子不思其父，无貌于心也，不梦见象，无形于目也。"意即，父亲去世后生下来的小孩，由于从未见过其父亲，脑海中没有留下父亲的形象（即表象），因而不会思念他的父亲，也不会梦见其父亲。可见，《淮南子》已论述了感知与表象之间的关系。《淮南子》对思虑与藏（记忆）、壹（注意）的关系也有论述。他说："凡人之志，各有所在，而神有所系者，其行也，足蹪趎坎（形容走路时跌跌撞撞），头抵植木（木柱子）而不自知也，招之而不能见也，呼之而不能闻也，耳目非去之也，然而不能应者，何也？神失其守也。故在于小则忘于大，在于中则忘于外，在于上则忘于下，在于左则忘于右。"[②] 意即，人的意识指向和集中于某一方面，就会忽略掉其他的方面，造成知虑和记忆上的片面性。

董仲舒则说明了注意的集中与分配对感知的影响，这是继承了先秦韩非子的思想。董仲舒说："是以目不能二视，耳不能二听，手不能二事。一手画方，一手画圆，莫能成。"[③]

王充也认为，无论进行感知或思维，都必须做到注意集中，心不二用。他说："志有所存，顾不见泰山。思有所至，有身不暇徇也。称干将之利，刺则不能击，击则不能刺，非刃不利，不能一旦二也。蚌（疑是"羿"的误字，羿，古代人名，以善射著称）弹雀则失�，射鹄则失雁，方圆画不俱成，左右视不并见，人材有

① 陆贾：《新语·怀虑》。

② 《淮南子》卷1，《原道训》。

③ 董仲舒：《春秋繁露》卷12，《天道无二》。

两为，不能成一。”①

魏晋玄学家对言（言语）、象（表象）、意（思维）的论述较多，并且形成了“言不尽意论”与“言尽意论”两大对立的派别。前者以何晏、王弼、张韩等人为代表，后者以欧阳建和孙盛等人为代表。王弼说：“夫象者，出意者也。言者，明象者也。尽意莫若象，尽象莫若言。言生于象，故可寻言以观象；象生于意，故可寻象以观意。意以象尽，象以言著。故言者所以明象，得象而忘言；象者，所以存意，得意而忘象。犹蹄者所以在兔，得兔而忘蹄；筌者所以在鱼，得鱼而忘筌也。然则，言者，象之蹄也；象者，意之筌也。是故，存言者，非得象者也；存象者，非得意者也。象生于意而存象焉，则所存者乃非其言也。然则，忘象者，乃得意者也；忘言者，乃得象者也。得意在忘象，得象在忘言。”②从这段话可知，在王弼看来：第一，言、象、意是一种递进的关系，可示意为言⟺象⟺意，“象”和“言”都是“意”的表现，表达意思要通过一定的形象，明确形象要通过一定的语言。言、意、象是密切联系在一起的。第二，继承庄子的思想，认为“得意”之后可以“忘象”、“忘言”；若“存象”、“存言”就不能“得意”，这样又肯定了言、象、意三者是可以分开的。

欧阳建认为，王弼的上述观点是一种“言不尽意论”，他在《言尽意论》一文中提出了相反的观点。他说：“世之论者，以为言不尽意，由来尚（久）矣……诚以理言于心，非言不畅；物定于彼，非名不辩。言不畅志，则无以相接；名不辩物，则鉴识不显。鉴识显而名品殊，言称接而情志畅。原其所以，本其所由，非物有自然之名，理有必定之称也。欲辩其实，则殊其名；欲宣

① 王充：《论衡·书解》。

② 《王弼集校释·周易略例·明象》。

其志，则立其称。名逐物而迁，言因理而变。此犹声发响应，形存影附，不得相与为二矣。苟其不二，则言无不尽矣。吾故以为尽意矣。”[①]强调言语是用以表达思想、思维的，言是可以尽意的，不能把言与意两者割裂开来[②]。

东晋葛洪论述了感知与注意的关系，认为感知与注意的指向性密不可分。葛洪说：“夫雷霆鞫磕而或不闻焉，七曜（古人以日、月与金、木、水、火、土五大行星为七曜）经天而或不见焉，岂唯形器有聋瞽哉，心神所蔽，亦又如之。”[③]

《刘子新论》对注意及其与记忆的关系提出了自己的看法。关于注意，《刘子新论》说：“故仰而贯（穿）针，望不见天；俯而拾虱，视不见地。天地至大而不见者，眸掩于针虱故也。”[④]“弈秋，通国之善弈也。当弈之时，有吹笙过者，倾心听之，将围未围之际，问以弈道，则不知也。非弈道暴（突然）深，情有暂暗，笙猾（乱）之也。隶首，天下之善算也。当算之时，有鸣鸿过者，弯弧（木弓）拟之。将发未发之间，问以三五，则不知也。非三五难算，意有暴昧，鸿乱之也。弈秋之弈，隶首之算，穷微尽数，非有差也。然而心在笙鸿，而弈败算绕者，是心不专一，游情外务也。”[⑤]前一段话意即，一个人对某一事物予以高度集中注意时，他对周围的其他事物就会视而不见，听而不闻；后一段话是讲，一个人在做事情时，如果不集中注意，即使是自己最擅长的事情，也会出现差错。这两段都是讲“注意的集中”问题。《刘子新论》又说：“使左手画方，右手画圆，无一时俱成，虽执规矩之心，回剟

---

① 《全晋文》卷109，《言尽意论》。

② 杨鑫辉：《中国心理学思想史》，江西教育出版社1994年版，第143页。

③ 葛洪：《抱朴子外篇・名实》。

④ 《刘子新论・观量》。

⑤ 《刘子新论・专学》。

(方刀)阙(曲凿)之手，而不能者，由心不两用，则手不并运也。"①这段话是对韩非子的有关思想的继承，讲的是"注意的分配"问题，并带有心理实验性质。关于注意与记忆的关系，《刘子新论》说："是以心驻于目，必忘其耳，则听不闻；心驻于耳，必遗于目，则视不见也。"②意即，一个人注意了这个，必然会忘掉那个。可见，要记住某个事物，就必须注意它。

唐代的李翱继承了前人的思想，讨论了义、意（思想、思维）与辞、文（语言、文字）的关系，并且把理、气联系起来了。他说："故义深则意远，意远则理辨，理辨则气直，气直则辞盛，辞盛则文工。"③

六、知虑与行为

这一时期，董仲舒、扬雄、仲长统、魏晋玄学家和王通等人论述了知虑与行为的问题。

西汉董仲舒最早提出了知先行后的观点，否认了行对知的作用。董仲舒说："何谓之智？先言而后当。凡人欲舍行为，皆以其知先规而后为之。"④ 知先行后的观点看到了知对行的指导作用，但却否认行对知的决定作用，是一种片面的知行观。

扬雄反对知先行后的观点，认为行较知更重要。他说："学：行之，上也；言之，次也；教人，又其次也。"⑤

东汉末的仲长统则继承了先秦荀子的观点，主张知行统一说。仲长统说："知言而不能行谓之疾，此疾虽有天医莫能治也。"⑥

①② 《刘子新论·专学》。
③ 《李文公集·答朱载言书》。
④ 董仲舒：《春秋繁露》卷8，《必仁且知》。
⑤ 扬雄：《法言·学行》。
⑥ 严可均：《全后汉文》卷89，《昌言下》。

魏晋至隋唐时期，由于受到道学、佛学和玄学的影响，致使这一时期的一些学者产生了重玄理、轻实践的倾向，导致直接探讨知行问题的学者很少。只有少数学者偶尔论及知行问题。如王弼从其唯心主义出发，主张“不行而虑可知”。王弼说：“得物之致，故虽不行而虑可知也；识物之宗，故虽不见而是非之理可得而名也。”[①] 认为“知”不依赖于“行”，将知行关系割裂开来。傅玄则不同于玄学家，主张“观事不如观行”。他说：“故听言不如观事，观事不如观行。听言必审其本，观事必校其实，观行必考其迹，参三者而详之，近少失矣。”[②]

隋唐时王通，在知行关系上也重行，他说：“知之者不如行之者，行之者不如安之者。”[③]

第二节　情欲心理学思想

这一时期，学者对情欲心理学思想的论述，从总体上看，是既有继承，又有创新。大致而言，学者在从人体脏器角度来探讨情感的实质、关于情与欲的分类和对待情欲的态度等方面，多是继承前人的思想；而在从心理状态考察情感实质、情的特征和欲的实质等方面，则有较大的创新。

一、关于情的问题

关于情，这一时期的学者论述了情的产生、实质、特征、分类和作用等问题，显得较为全面、系统。

---

① 王弼：《老子注·四十七章》。

② 傅玄：《通志篇》。

③ 王通：《文中子中说·礼乐》。

(一) 情的产生

情是怎样产生的?学者对这一问题的看法不一，观点主要有三：

一是认为情是个体对外物有感而自然发生的，如《淮南子》、《抱朴子》和《刘子新论》等都持这种观点。这是一种主流派的观点。《淮南子》说："喜怒哀乐，有感而自然者也。故哭之发于口，涕之出于目，此皆愤于中而形于外者也。譬若水之下流，烟之上寻也，夫有孰推之者？故强哭者虽病不哀，强亲者虽笑不和，情发于中而声应于外。"[①] 葛洪继承《礼记》关于情感是"感于物而动"的思想，认为情感是由于对外物的感触而引起的。他说："情感物而外起。"[②]《刘子新论》也认为，人的情感是由居留形体的神感受外界事物的影响而产生、变化的。他说："今清歌奏而心乐，悲声发而心哀，神居体而遇感推移，以此而言之，则情之变动，自外至也。"[③] 韩愈则主张："情也者，接于物而生也。"[④]

二是认为情和性一样，都是个体禀天意而生就的，这是董仲舒的观点。董仲舒说："今善善恶恶，好荣憎辱，非人能自生，此天施之在人者也。"[⑤] 董仲舒的这一观点是唯心主义的。事实上，"善善恶恶，好荣憎辱"是人的社会性情感，它们是在后天形成和发展起来的，而不是"天施之在人者"。

三是认为情的产生与人的需要满足与否有密切关系，人的需要得到满足，则产生愉快和喜爱等肯定性情感；否则，就产生哀伤和厌恶等否定性情感。此观点以王充为代表。王充说："凡人之

① 《淮南子》卷11，《齐俗训》。
② 葛洪：《抱朴子内篇·道意》。
③ 《刘子新论·清神》。
④ 《昌黎先生集》卷11，《原性》。
⑤ 董仲舒：《春秋繁露》卷2，《竹林》。

有喜怒也，有求得与不得，得则喜，不得则怒。"[1] 王充的这一观点，使中国古代学者对情的产生这一问题的认识更加全面了。并且，王充对情的这一看法，与现代心理学对情的看法相类似。

（二）情的实质

这一时期，学者从不同角度探讨了情的实质。

1. 从性与情关系角度考察情的实质

如前所述，荀子较早从性与情关系角度来探讨情的实质，荀子曾说："性者，天之就也；情者，性之质也。"认为天生就的性是最根本的，情是性本质的表现。这一时期学者多继承了荀子这一观点，从而形成了性情说，即情性同源，只有内外、动静、体用之别。这可说是这一时期探讨情的实质的一种主流观点。由于学者对性情关系看法不同，于是又可细分为三种观点：性情相应说、性情对立说和性静情动说。

（1）性情相应说

性情相应说，意即，性与情是相互统一、相互制约的。该观点以荀悦等人为代表。荀悦赞成刘向"性情相应"的观点，认为性与情是相互统一的。荀悦说："孟子称性善；荀卿称性恶；公孙子曰，性无善恶；扬雄曰，人之性善恶混；刘向曰，性情相应，性不独善，情不独恶。曰，问其理。曰，性善则无四凶（指共工、驩兜、鲧和三苗），性恶则无三仁（指微子、箕子和比干）；人无善恶，文王之教一也，则无周公、管蔡（以同胞兄弟的差异论证性有善恶）；性善情恶，是桀纣无性，而尧舜无情也；性善恶皆浑，是上智怀惠（仁爱），而下愚挟（占有）善也。理也，未究也。唯向言为然。"[2] 可见，荀悦是同意刘向"性情相应"观，反对另外

① 王充：《论衡·祭意》。

② 荀悦：《申鉴第五·杂言下》。

四种观点的，并说明了其理由。

（2）性情对立说

性情对立说，意即，情会因外界影响而与性相背，产生对立状态。该观点以《刘子新论》和李翱等为代表。《刘子新论》反对性情相应，认为性善情恶。《刘子新论》说："人之禀气，必有性情。性之所感者，情也；情之所安者，欲也。情出于性，而情违性；欲出于情，而欲害情。情之性伤，性之妨情（当作'欲之妨情'），犹烟冰之于水火也。烟生于火而烟郁火；冰生于水而冰遏水。故烟微而火盛，冰泮而水通；性贞则情销，情炽则性灭。"[①]认为情违性，以至产生了"性贞则情销，情炽则性灭"的对立状况。

唐代李翱，一方面，认为性与情是不能互相分离的，情由性生。他说："性与情不相无也。虽然，无性则情无所生矣。是情由性而生，情不自情，因性而情；性不自性，由情以明。"[②]另一方面，他又认为情昏匿性，故性善情恶，主张灭情复性。李翱说："人之所以为圣人者，性也；人之所以惑其性者，情也。喜怒哀惧爱恶欲七者，皆情之所为也。情既昏，性斯匿矣，非性之过也。七者循环而交来，故性不能充也。"[③]

（3）性静情动说

性静情动说，又称情波说。意即性是静的，情是动的。这是从心理状态来阐述情与性的关系。该观点最早由南北朝时梁代的贺玚提出。他说："情之与性，犹波之与水，静时是水，动则是波；静时是性，动则是情。"[④]形象地把性与情喻为水之静和水之动，把情感视为个体心理过程的波动状态。

---

① 《刘子新论·防欲》。

②③ 李翱：《李文公集·复性书》（上）。

④ 转引自《礼记中庸正义》。

2. 从人体脏器与情的关系角度来考察情的实质

这一时期医家继承先秦医家之传统，继续从人体脏器与情的关系角度来考察情的实质，从而形成了脏腑说。如唐代孙思邈说："心……在志为喜，喜伤心。"[①] "肝……在志为怒，怒伤肝。"[②] "脾……在志为思，思伤脾。"[③] 等等。现代心理学研究已证明，当人处于情绪状态时，内脏器官与内分泌活动会发生变化，脑的许多部位在情绪中则起不同的作用。中国古代已认识到情绪情感与脏腑的关系，这是难能可贵的。

3. 从情与欲关系角度来考察情的实质

这一时期，也有学者继承先秦墨家和杂家的有关思想，从情与欲关系角度来考察情的实质，从而形成了情欲说。如董仲舒就认为人的情绪、情感，实际上就是人的欲望。他说："情者，人之欲也。"[④]

如前所述，王充曾说："凡人之有喜怒也，有求得与不得，得则喜，不得则怒。"这里"得与不得"相当于现代心理学的需要满足与否，即认为情感的性质与需要满足与否关系密切。这种把情欲联系起来以论述情的实质的观点，是中国古代情欲论的一大特色。

（三）情的特征

这一时期，王充和葛洪等人对情的特征进行了探讨。

王充认为，情感具有阶级性。他说："使今之民也，遭大旱之灾，贫羸无蓄积，扣心思雨。若其富人，谷食饶足者，廪囷不空，口腹不饥，何愁之有。"[⑤] 同样是遭大旱之灾，贫者迫切盼望下雨，富者则没有任何烦恼。可见，情感具有阶级性。

---

① 孙思邈：《千金要方》卷13，《心脏》。

② 孙思邈：《千金要方》卷11，《肝脏》。

③ 孙思邈：《千金要方》卷15，《脾脏上》。

④ 《汉书·董仲舒传·贤良对策》。

⑤ 王充：《论衡·艺增》。

葛洪认为，情感不仅具有客观性（因为“情感物而外起”），而且具有主观性和社会历史性。他说：“观听殊（不同）好，爱憎难同。”① “人所好恶，各各不同，谕（比喻）之以面，岂不信哉？”②并举例说：“人情莫不爱红颜艳姿，轻体柔身，而黄帝逑笃丑之嫫母，陈候怜可憎之敦洽（一位丑而有德的妇女）。人鼻无不乐香，故流黄（流黄香）、郁金（郁金香）、芝兰、苏合（苏合香）、玄胆（用诸胆作成，赤黑色）、素胶（枫香脂）、江离、揭车（均是香草）、春蕙、秋兰，价同琼瑶，而海上之女，逐酷臭之夫，随之不止。周文嗜不美之菹（腌菜），不以易太牢（古代帝王、诸侯祭祀时，牛、羊、豕三牲全备，称为太牢）之滋味。魏明好椎凿之声，不以易丝竹之和音。人各有意，安可求此以同彼乎？”③这三段话都是讲情感的主观性。从最后那段话可以看出，葛洪已认识到情感既有普遍性，又有差异性，是普遍性与差异性的统一。他又说：“且夫爱憎好恶，古今不均。”④即人的情感具有历史性，是随着社会历史的变化而变化的。另外，葛洪还认识到，情感的深浅与人相互间的认识深浅有关。他说：“适心者交浅而爱深，忤神者接久而弥乖。”⑤

（四）情的分类

关于情的分类，这一时期的学者也继承了先秦的传统，主要从情的两极变式进行情的分类，强调情的两极情。如董仲舒说：“民无所好，君无以权也；民无所恶，君无以畏也。”⑥ 等等，都是认为好恶是两种最基本的情，其他的情是好恶的变式。这就是潘菽教授曾讲的“情二端论”。在“情二端论”的基础上，这一时期

① 葛洪：《抱朴子外篇·广譬》。
②③ 葛洪：《抱朴子内篇·辨问》。
④ 葛洪：《抱朴子外篇·擢才》。
⑤ 葛洪：《抱朴子外篇·博喻》。
⑥ 董仲舒：《春秋繁露》卷6，《保位权第二十》。

学者也多从快感度出发，对情作一定的种类划分，主要观点有：

1. 四情说

将人的基本情绪、情感划分为四种的观点。如董仲舒说："夫喜怒哀乐之发，与清暖寒暑，其实一贯也。喜气为暖而当春，怒气为清而当秋，乐气为太阳而当夏，哀气为太阴而当冬。四气者，天与人所同有也，非人所能蓄也，故可节而不可止也。"① 涤除其天人相副的神学唯心主义糟粕，董仲舒在这段话里提出了喜、怒、哀、乐四情，并认为这四情是人所共有的，这一观点有一定的合理之处。

2. 五情说

将情划分为五种的观点。如《三国志·魏陈思王植传》将人的情绪、情感分为"喜、怒、哀、乐、怨"② 或"喜、怒、悲、忧、恐"五种。

3. 六情说

将情划分为六种的观点。如东汉班固等编撰《白虎通义·性情》说："喜、怒、哀、乐、爱、恶谓六情。"③

4. 七情说

将情划分为七种的观点。如韩愈说："其所以为情者七，曰喜、曰怒、曰哀、曰惧、曰爱、曰恶、曰欲。"④

综上所述，从总体上看，各种情感分类说均以"喜、怒、哀、乐"为基本组成部分，与现代心理学把快乐、悲哀、愤怒、恐惧作为基本的原始情绪相近似。

（五）情的作用

这一时期，学者对情的作用也进行了探讨。

《淮南子》认为，情的作用有三：第一，情感具有巨大的教育

① 董仲舒：《春秋繁露》卷11，《阳尊阴卑》。

② 《三国志·魏陈思王植传》。

③ 班固等：《白虎通义·性情》。

④ 《昌黎先生集》卷11，《原性》。

功能。书中说："三月婴儿未知利害也，而慈母之爱谕（使知道）焉者，情也。故言之用者昭昭乎小哉；不言之用者旷旷乎大哉！……谕乎人心，非从外入，自中出者也。"[①] 第二，高尚的情感是人们道德行为的动力。书中说："君子见过忘罚，故能谏；见贤忘贱，故能让；见不足忘贫，故能施。情系于中，行形于外，凡行戴情，虽过无怨；不戴其情，虽忠来恶。"[②] 第三，情感具有调节人际关系的功能。如上所述，"凡行戴情，虽过无怨；不戴其情，虽忠来恶"。书中又说："为人上者，不忘其下，诚能爱而利之，天下可从也；弗爱弗利，亲子叛父。"[③] 第四，情感对人的身心健康有巨大影响。书中说："人大怒破阴，大喜坠阳，大忧内崩，大怖生狂。"[④]

关于情的作用，董仲舒认为，"情"是赏罚得以实施的前提，人若无好恶，则赏罚对约束人的行为无任何作用。他说："民无所好，君无以权也；民无所恶，君无以畏也。无以权，无以畏，则君无以禁制也。无以禁制，则比肩齐势而无以为贵矣。故圣人之治国也……务致民令有所好。有所好然后可得而劝也，故设赏以劝之。有所好必有所恶，有所恶然后可得而畏也，故设罚以畏之。既有所劝，又有所畏，然后可得而制。"[⑤] 可见，董仲舒将情视作是管理的基础，这一观点有可取之处，也说明他对"情"的作用还是持较为肯定的态度的。

王充认识到，人在情绪高涨，尤其是激情爆发时，其体力功能会大增加。他说："人之精乃气也，气乃力也。有水火之难，惶惑恐惧，举徙器物，精诚至矣，素举一石者倍举二石。"[⑥]

王弼认为，情可以表现在人的言语中，而且情的性质可以影

①②③ 《淮南子》卷10，《缪称训》。

④ 《淮南子》卷7，《精神训》。

⑤ 董仲舒：《春秋繁露》卷6，《保位权第二十》。

⑥ 王充：《论衡·儒增》。

响到言语的性质。他说："情动于中而外形于言，情正实，而后言之不怍（惭愧）。"①

《刘子新论》认为，人对于是非、利害的判断，往往是以自己的情感为转移的。因此，他主张人要"无情以接物"，不要"有情以接人"。《刘子新论》说："情者，是非之主，而利害之根。有是必有非，能利亦能害；是非利害存于衷，而彼此还相疑。故无情以接物，在遇而恒通；有情以接人，触应而成碍。由此观之，则情之所处，物之所疑也。"②

二、欲望的学说

关于欲，这一时期学者主要探讨了欲的产生、实质、分类和作用等问题。

（一）欲的产生

关于欲的产生问题，《淮南子》说："圣人胜（重用）心，众人胜欲。君子行正气，小人行邪气。内便于性，外合于义。循理而动，不系于物者，正气也。重于滋味，淫于声色，发于喜怒，不顾后患者，邪气也。邪与正相伤，欲与性相害，不可两立，一置一废。故圣人损欲而从事于性。目好色，耳好声，口好味，接而说之，不知利害，嗜欲也。"③ 从这段话可知，"欲"是"发于喜怒"、"接而说之"，带有浓厚情绪色彩的需求，表现为："重于滋味，淫于声音"，"目好色，耳好声，口好味"。

王充认为，欲的产生途径有二：一是与生俱来的，他说："一岁婴儿，无推让之心，见食，号欲食之；睹好，啼欲玩之。"④ 意

① 《王弼集校释·论语释疑·宪问》。
② 《刘子新论·去情》。
③ 《淮南子》卷14，《诠言训》。
④ 王充：《论衡·本性》。

即人的生理欲望是人天生的。二是后天形成的，他说："一岁婴儿，无争夺之心。长大之后，或渐利色，狂心悖行，由此生也。"[①] 意即人的社会性欲望不论好或坏，都不是与生俱来的，而是后天形成的。王充对欲的产生途径的看法，与现代心理学关于欲的产生途径的观点是一致的。

（二）欲的实质

这一时期，《刘子新论》对欲的实质的探讨颇具代表性，也有新意。《刘子新论》说："情之所安者，欲也。"[②] 意即人的欲望是情感处于安静状态时的一种表现。

（三）欲的分类

这一时期，王充和葛洪等人论述了欲的分类问题，其观点多是继承了先秦的有关思想。

一方面，按其性质分，王充将"欲"划分为"仓廪"、"衣食"的物质之欲和"礼节"、"荣辱"的精神之欲，并且，前者是后者产生的基础。王充说："传曰：'仓廪实，民知礼节；衣食足，民知荣辱。'"[③] 葛洪也赞成这一观点，在《抱朴子》中说："独不知衣食并足，而民知荣辱乎？"[④]这都是继承了《管子》的有关思想。

另一方面，按其来源分，王充将人的欲望分为与生俱来的欲望（主要是生理欲望）和后天习成的欲望（主要是社会性欲望）。如前所述，王充说："一岁婴儿，无推让之心，见食，号欲食之；睹好，啼欲玩之。"这是讲与生俱来的欲望，王充又说："一岁婴儿，无争夺之心。长大之后，或渐利色，狂心悖行，由此生也。"这是讲后天习得的欲望。

---

① 王充：《论衡·本性》。
② 《刘子新论·防欲》。
③ 王充：《论衡·治期》。
④ 葛洪：《抱朴子外篇·诘鲍》。

（四）欲的作用

《淮南子》认为，欲与性是相害的，纵欲会失性。他说："人性欲平，嗜欲害之。"①

王充认为，生理欲望对于人的行为具有推动作用。他说："何以知天之自然也，以天无口目也。案（考察）有为者，口目之类也。口欲食而目欲视，有嗜欲于内，发之于外，口目求之，得以为利，欲之为也。"②

《刘子新论》对欲的作用持否定态度，他说："人之性贞，所以邪者，欲眩之也。身之有欲，如树之有蝎；树抱蝎则返自凿，身抱欲而还自害。故蝎盛则木折，欲炽则身亡。"③

三、对待情欲的态度

既然"情"对人的作用有好有坏，而"欲"的作用多是不好的，故而这一时期学者对待情欲，从总体上看，多主张要节制；但相对而言，对"情"的节制态度较"温和"，对"欲"的节制态度较严厉。具体地讲，主要有以下几种观点：

（一）《淮南子》主张"无私无欲"、"节欲养性"

《淮南子》认为："凡人之性，乐恬而憎悯，乐佚而憎劳。心常无欲，可谓恬矣；形常无事，可谓佚矣。"④ 又如前所述，《淮南子》曾说："邪与正相伤，欲与性相害，不可两立，一置一废。故圣人损欲而从于性。"并且，提出了"节欲养性"的具体要求和作法。他说："凡治身养性，节寝处，适饮食，和喜怒，便动静，使在己者得，而邪气因而不生，岂若忧瘕疵之与痤疽之发，而豫备之哉！"⑤可见，《淮南子》主

① 《淮南子》卷 11，《齐俗训》。
② 王充：《论衡·自然》。
③ 《刘子新论·防欲》。
④⑤ 《淮南子》卷 14，《诠言训》。

要是从心理卫生角度来谈无私无欲的，含有一定的心理卫生思想。

（二）董仲舒主张“安情节欲”

董仲舒说：“民之情，不能制其欲，使之度礼。目视正色，耳听正声，口食正味，身行正道，非夺之情也，所以安其情也。”[①]“民无所好，君无以权也；民无所恶，君无以畏也。……故圣人之制民，使之有欲，不得过节；使之敦朴，不得无欲。无欲有欲，各得以足，而君道得矣。”[②] 可见，董仲舒认为人应有欲望，对待欲望，既不能过分节制，也不能纵欲；并主张用“礼”来安情。尽管董仲舒的目的是为了维护封建统治，但他对情欲所采取的态度也有一定的合理之处。

（三）王充主张“禁情割欲”

王充认为，利欲之心总是坏的，他说：“下愚无礼，顺情从欲，与鸟兽同，谓之恶。”[③] 因而他主张“禁情割欲，勉厉为善。”[④] 很显然，王充对待情欲的态度是消极的，但他要求人们要少点利欲之心的观点也有可取之处。

（四）葛洪主张“薄情无欲”

葛洪说：“人能淡默恬愉，不染不移，养其心以无欲，颐其神以粹素，扫涤诱慕，收之以正，除难求之思，遣害真之累，薄喜怒之邪，灭爱恶之端，则不请福而福来，不禳祸而祸去矣。”[⑤] 可见，与《淮南子》类似，葛洪也主要是从心理卫生角度来讲薄情无欲的，因而也含有一定的心理卫生思想。

（五）《刘子新论》主张“防欲禁欲”

《刘子新论》有一篇《防欲》专论防欲禁欲。他提出防欲禁欲

---

① 董仲舒：《春秋繁露》卷17，《天道施》。
② 董仲舒：《春秋繁露》卷6，《保位权》。
③ 王充：《论衡·非韩》。
④ 王充：《论衡·本性》。
⑤ 葛洪：《抱朴子内篇·道意》。

的办法主要有二：一是提倡紧闭耳、目、鼻、口、身等情欲之路，根绝情欲的来源。《刘子新论》说："将收情欲，先敛五关（指耳、目、鼻、口、身）。五关者，情欲之路，嗜好之府也。"[1] 二是防微杜渐。《刘子新论》说："将收情欲，必在危微（潜伏的微小的危害）。情欲之萌，如木之将蘖（树木的嫩芽），火之始荧，手可掣（拉）而断，露可滴而灭。及其炽也，结条凌云，煽熛（火烧得炽热）章华（章华台，楚离宫名），虽穷力运斤，竭池灌水，而不能禁，其势盛也。嗜欲之萌，耳目可关，而心意可钥（锁住）；至于炽也，虽襞情卷欲而不能收，其性败也。如能塞先于未形（形成），禁欲于危微，虽求悔吝，其可得乎？"[2]应该说，《刘子新论》的这两种防欲禁欲的方法，还是有一定的可取之处的；当然，他过于否认情欲的作用，也有失偏颇。

（六）李翱主张"情能中节"和"灭情复性"

李翱认为，尽管一般人的性和圣人的性一样，都是善的；但是，百姓之性易被情欲所迷惑，而圣人之性则不会被情欲所迷惑。故而，对百姓而言，必须灭情复性；对圣人而言，只要做到"情能中节"即可。他说："问曰：'凡人之性犹圣人之性？'曰：'桀纣之性犹尧舜之性也，其所以不睹其性者，嗜欲好恶之所昏也，非性之罪也。'曰：'为不善者非性邪？'曰：'非也，乃情所为也。情有善有不善，而性无不善焉。'……问曰：'尧舜岂不有情邪？'曰：'圣人至诚而已矣。尧舜之举十六相，非喜也；流共工，放驩兜，殛鲧，窜三苗，非怒也；中于节而已矣。其所以皆中节者，设教于天下故也。'……问：'人之性尤圣人之性，嗜欲爱憎之心何因而生也？'曰：'情者，妄也，邪也。'邪与妄则无所因矣，妄情灭息（荒诞的情感息灭了），本性清明，周

①②《刘子新论·防欲》。

流六虚(上下四方六位,指宇宙),所以谓之能复其性也。"[1] 李翱的这种观点,带有一定的阶级偏见,应批判之。

第三节 才性心理学思想

这一时期,很多学者探讨了才性问题,尤其是魏晋南北朝时期,一些学者为了反对当时门阀士族利用"九品中正"制把持仕途、垄断政治,围绕才性问题展开了"百家争鸣"。这一争论,对探讨"才"、"性"的实质、才性关系和才性鉴定等问题,做出了较大贡献,从而在中国历史上形成了颇具特色的"才性心理学思想"。

一、才性概念

众所周知,在中国古代,由于重整体思维而轻分析思维,导致中国传统思维方式表现一定程度的模糊性。体现在用词方面,就是用词多歧义;并且,多数词都没有进行明确界说。对于"才"、"性"二词而言,也是如此。但是,尽管这一时期的学者多没有对这二词进行定义或界说,但从他们关于"才"、"性"的有关论述中,还是可以看出其所谓才性的涵义的。

(一)才的涵义

这一时期,关于"才"的内涵,王充和刘劭的看法最具代表性。

1. 王充关于"才"的看法

在王充看来,"才"即才能、能力。他说:"文儒才能千万人矣。"[2] "齐部世刺绣,恒女(普通妇女)无不能;襄邑俗织锦,钝妇无不巧。目见之,日为之,手狎也。使材士未尝见,巧女未尝

---

① 李翱:《李文公集·复性书中》。

② 王充:《论衡·效力》。

为，异事诡手（生手），暂为卒睹，显露易为者，犹愦愦（糊里糊涂）焉。方今论事不谓希更（经验浅少），而曰材不敏；不曰未尝为，而曰知不达。失其实也。儒生材无不能敏，业无不能达，志不肯为。今俗见不习谓之不能，睹不为谓之不达。科用累能，故文吏在前，儒生在后。"① 从这两段话可知，在王充看来，"才"是一种顺利有效地完成某种活动的本领，它解决的是能不能、会不会的问题，相当于今天所讲的才能、能力；并且，这种才能是通过长期的实践逐渐形成的。所谓"科用累能"，意即从事不同的职业活动会积累不同的能力。

既然"才"是才能，是一种完成某种活动的本领，王充认为，不同的人就有不同的"才"，这实质是按才的性质对才进行种类划分。王充说："故夫垦草殖谷，农夫之力也；勇猛攻战，士卒之力也；构架斫削，工匠之力也；治书定簿，佐史之力也；论道议政，贤儒之力也。"② 这里，王充将能力分为农夫之力、士卒之力、工匠之力、佐史之力和贤儒之力。王充又认为，"才"有大小，如前所述，他曾说："文儒才能千万人矣。"按才之大小，王充将"才"分为俗人之才、儒生之才、通人之才、文人之才和鸿儒之才。他说："故夫能说一经者为儒生，博览古今者为通人，采掇传书以上书奏记者为文人，能精思著文连结篇章者为鸿儒。故儒生过俗人，通人胜儒生，文人逾通人，鸿儒超文人。故夫鸿儒，所谓超而又超者也。"③

另外，需要指出的是，王充将才智并举，说明他是将"才"与"智"作为两个相对独立的概念而使用的。他说："儒生、文吏皆

① 王充：《论衡·程材》。
② 王充：《论衡·效力》。
③ 王充：《论衡·超奇》。

有材智，非文吏材高而儒生智下也，文吏更（经历）事，儒生不习也。"[①]"夫贤者，才能未必高也而心明，智力未必多而举是。"[②]从这两段话可知，在王充的言论中，"才"指才能，"智"指智力，二者是有区别的。

2. 刘劭关于"才"的看法

像王充一样，刘劭也没有对"才"进行界说，但从他对"才"的分类论述中，也可看出他关于"才"的内涵的观点。

刘劭认为，性情是一个人之本源（将在下文"才性关系"一节中详细讨论），人性各异，而人所受的习染也不同，故而世上有不同的人才。他说："盖人流之业十有二焉：有清节家，有法家，有术家，有国体，有器能，有臧否，有伎俩，有智意，有文章，有儒学，有口辨，有雄杰。若夫德行高妙，容止可法，是谓清节之家，延陵、晏婴是也。建法立制，强国富人，是谓法家，管仲、商鞅是也。思通道化，策谋奇妙，是谓术家，范蠡、张良是也。兼有三材，三材皆备（德与术法皆纯备也），其德足以厉风俗，其法足以正天下，其术足以谋庙胜，是谓国体，伊尹、吕望是也。兼有三材，三材皆微，其德足以率一国，其法足以正乡邑，其术足以权事宜，是谓器能，子产、西门豹是也。兼有三材之别（某一方面），各有一流。清节之流，不能弘恕，好尚讥诃，分别是非，是谓臧否，子夏之徒是也。法家之流，不能创思远图，而能受一官之任，错意施巧，是谓伎俩，张敞、赵广汉是也。术家之流，不能创制垂则，而能遭变用权；权智有余，公平不足，是谓智意，陈平、韩安国是也。凡此八业，皆以三材为本。故虽波流分别，皆为轻事之材也。能属文著述，是谓文章，司马迁、班固是也。能

① 王充：《论衡·程材》。

② 王充：《论衡·定贤》。

传圣人之业，而不能干事施政，是谓儒学，毛公、贯公是也。辨不入道，而能应对资给，是谓口辨，乐毅、曹邱生是也。胆力绝众，材略过人，是谓骁雄，白起、韩信是也。凡此十二材，皆人臣之任也……清节之德，师氏之任也（掌以道德，教道胄子）。法家之材，司寇之任也（掌以刑法，禁制奸暴）。术家之材，三孤之任也（掌以庙谟，佐公论证）。三材纯备，三公之任也（位于三槐，坐而论道）。三材而微，三公之任也（天官之卿，总御百官）。臧否之材，师氏之佐也（别分是非，以佐师氏）。智意之材，冢宰之佐也（师氏制宜，以佐天官）。伎俩之材，司空之任也（错意施巧，故掌冬官）。儒学之材，安民之任也（掌以德教，保安其民）。文章之材，国史之任也（宪章纪述，垂之后代）。辨给之材，行人之任也（掌以应答，送迎道路）。骁雄之材，将帅之任也（掌辖师旅，讨平不顺）。"[1]这段话内容丰富：第一，刘劭划分人才类型的依据是人的性情差异（这在下文"才性关系"一节中更能看出）。第二，刘劭认为，"德"、"法"和"术"是三种最基本的能力类型，号称"三才"；这三种最基本的能力类型的不同组合，可以形成八种能力类型，号称"八才"；再加上"能属文著述"、"能传圣人之业，而不能干事施政"、"辨不入道，而应对资给"和"胆力绝众、材略过人"等四才，一共形成了十二种能力类型；与此相对应，故人才有十二种。第三，刘劭论述了每一种人才的能力特点和适宜干什么事，即每种人才的用途（宜任官职）；并举出了人物范例。

通过上面分析可知，第一，在刘劭的论述中，"才"（材）有两个涵义：一是指"才能、能力"，如"三材皆备"，意即德、法、术三种才能或能力都具备；另一是指"人才"，如"凡此十二材，皆人臣之任也"，意即这十二种人才，都只能做皇帝的大臣。第二，

① 刘劭：《人物志》卷上，《流业第三》。

刘劭认为，“才”的内容和类型是多种多样的。就“才”的内容而言，它包括德、法、术、著述和胆力等；就“才”的类型而言，有清节家、法家和术家等十二种之多。

那么，刘劭对这十二种人才的看法如何？这可以从他的言论中找到答案。他说：“具体而微谓之德行，德行也者，大雅之称也。一至谓之偏材，偏材，小雅之质也。”① “……凡此之能，皆偏材之人也。故或能言而不能行，或能行而不能言。至于国体之人，能言能行。故为众才之隽（俊逸出众）也。”② “通材之人，既能兼此八材（“八材”指“名物之材”、“构架之材”、“达识之材”、“赡给之材”、“权捷之材”、“持论之材”、“推彻之材”和“贸说之材”，引者注），行之以道。与通人言，则同解而心喻。”③ 可见，在刘劭的人才观中，第一，他重视“德行”的作用，认为德行是对高素质人才的称呼（“德行也者，大雅之称也”）；第二，与偏才相比，他更重视国体（亦即通才），认为偏才之人，或能说不能做、或能做不能说，不是全面之才，而国体之人，既能说也能做，是一种通才，故而是各种类型人才中最好的一种；第三，他明确提出了“通才”这一概念，认为通才之人兼具八种偏才之人的才能。他的“通才”概念之内涵，与今天所讲的“通才”含义相近，这是难能可贵的。

综上所述，这一时期学者认为“才”的内涵主要有二：一是指才能、能力；另一是指人才。

（二）性的涵义

这一时期，学者对人性问题观点不一，各持己见。于是对

① 刘劭：《人物志》卷上，《九征第一》。
② 刘劭：《人物志》卷中，《材能第五》。
③ 刘劭：《人物志》卷上，《材理第四》。

“性”的内涵看法多样，归纳起来，主要有以下几种：

1. “性者质也”

董仲舒认为，性即质，质即性，二者都是人的自然本性。这种性是与生俱来的，相当于今天所讲的“生性”、“自然本性”或“气质”。他说：“今世暗（不了解）于性，言之者不同，胡（为什么）不试反性之名。性之名非生与？如其生之自然之质谓之性。性者质也，诘（追问）性之质于善之名能中（适合）之与？既不能中矣，而尚谓之质善，何哉？性之名不得离质。离质如毛，则非性已，不可不察也。”[①] 从现代心理学角度看，董仲舒的这一观点，看到了性格与气质之间的联系，是其优点；不足之处是，由于过于强调二者之间的相同之处，没有看到二者之间的相异之处，从而将气质等同于性格，显得有些偏颇。

2. “情性者，心也，本也”

东汉王符认为，情性既是人的一种心理现象，也是人的根本。他说：“民有性，有情，有化，有俗。情性者，心也，本也。化俗者，行也，末也。末生于本，行起于心。”[②]刘劭也持这种观点，他说：“盖人物之本，出乎情性。”[③] 此观点突出了情性的重要性，但对理解“性”的实质帮助不大，因它仅将“性”笼统地看作是一种心理现象而已。

3. “生之谓性”

东汉荀悦曾说：“或问性命。曰：生之谓性也，形神是也。”[④]从这段话可知：一方面，荀悦继承了先秦告子“生之谓性”的思想，认为性是与生俱来的；另一方面，荀悦又认为，性包括“形”与“神”两个方面，其中“形”相当于现在讲的遗传素质，

---

① 董仲舒：《春秋繁露》卷10，《深察名号》。
② 王符：《潜夫论·德化》。
③ 刘劭：《人物志》卷上，《九征第一》。
④ 荀悦：《申鉴·杂言下》。

"神"相当于现在讲的"心理特点"，这是荀悦的首创。现代也有些心理学家认为，不但人的某些生理特点可以通过遗传获得，而且，某些心理特点也可通过遗传获得。因此，荀悦的这一观点是颇有见地的。关于人性的善恶问题，荀悦赞成刘向"性情相应，性不独善，情不独恶"的观点，反对先秦诸子和扬雄的观点。荀悦说："穷理尽性，以至于命。孟子称性善；荀卿称性恶；公孙子曰，性无善恶；扬雄曰，人之性善恶浑；刘向曰，性情相应，性不独善，情不独恶……曰，问其理。曰，性善则无四凶，性恶则无三仁；人无善恶，文王教一也，则无周公、管蔡；性善情恶，是桀纣无性，而尧舜无情也；性善恶皆浑，是上智怀惠，而下愚挟善也。惟向言为然。"[①]从这段话可知，荀悦认为，性情是相应的。韩愈说："性也者，与生俱生也；情也者，接于物而生也。性之品有三，而其所以为性者五……曰：何也？曰：性之品有上中下三。上焉者，善焉而已矣；中焉者，可导而上下也；下焉者，恶焉而已矣。其所以为性者五，曰仁、曰礼、曰信、曰义、曰智。上焉者之于五也，主于一而行于四；中焉者之于五也，一不少有焉，则少反焉，其于四也混；下焉者之于五也，反于一而悖于四。"[②]可见，与荀悦类似，韩愈也认为性是与生俱来的；但与荀悦不同的是，韩愈以天生的人性中所含有仁义礼智信的纯杂搭配不同，将人性分为上、中、下三品，认为上品之性天生为善，中品之性天生"则可导而上下"，下品之性天生为恶。因此，韩愈讲的"性也者，与生俱生也"中的"性"，实是指人的品性（社会习性），韩愈将人的习性与人的生性相混同，这是错误的。总之，"生之谓性"的观点，其优点是看到了先天性因素在"性"的形成和发展

---

① 荀悦：《申鉴·杂言下》。

② 《昌黎先生集》卷11，《原性》。

中的作用，其缺点是忽略了后天性因素在“性”的形成和发展中的作用。

4．“禀阴阳以立性”

刘劭认为，质与性是不同的。性指性格；质指资质，它是形成性格的物质基础。在一定资质的基础上，由于禀阴阳的兼偏而形成不同的性格。例如，“明白之士”因为禀阳多，阳主动，故而他们能“达动之机，而暗于玄虑”（精明强干，通晓办事的技能，而缺乏深思远虑）；“玄虑之人”因禀阴多，阴主静，故而他们“识静之源，而困于速捷”。很明显，刘劭宣扬的是人性气禀决定论，是缺乏科学根据的。刘劭说：“凡有血气者，莫不含元一以为质，禀阴阳以立性，体五行而著形。苟有形质犹可即而求之。凡人之质量，中和最贵矣。中和之质必平淡无味，故能调成五材，变化应节。是故观人察质必先察其平淡，而后求其聪明。聪明者，阴阳之精，阴阳清和则中壑旬明。圣人淳耀，能兼二美，知微知章。自非圣人莫能两遂。故明白之士达动之机，而暗于玄虑；玄虑之人识静之原，而困于速捷。犹火日然照，不能内见；金水内映，不能旬光。二者之义，盖阴阳之别也。”[①]并且，他分析了不同性格的优缺点。刘劭说：“厉直刚毅，材在矫正，失在激讦；柔顺安恕，美在宽容，失在少决；雄悍杰健，任在胆烈，失在多忌；精良畏惧，善在恭谨，失在多疑；强楷坚劲，用在桢干，失在专固；论辨理绎，能在释结，失在流宕；普博周给，弘在覆裕，失在溷浊；清介廉洁，节在俭，失在拘扃；休动磊落，业在攀跻，失在疏越；沉静机密，精在元微，失在迟缓；朴露劲尽，质在中诚，失在不微；多智韬情，权在谲略，失在依违。”[②]合言之，刘劭将“性”与“质”分开，并指出了不同性格的优缺

① 刘劭：《人物志》卷上，《九征第一》。
② 刘劭：《人物志》卷上，《体别第二》。

点，较之董仲舒的"性者质也"的观点，更有可取之处；不过，其宣扬的人性气禀决定论，则缺乏科学的根据。

综上所述，这一时期学者论"性"，其"性"的含义多种多样，或指生性（与生俱来的素质）、或指品性（有善恶之分）、或指性格（有好坏之分）、或兼而有之。

二、才性关系

既然"才"指才能、能力、人才，"性"指生性、品性、性格，故而才性关系也很复杂。但从心理学角度看，才性关系主要是指才能与性格的关系。魏晋时期，学者围绕才性关系展开了辩论，它所考察的正是人的才能与性格关系问题。据文献记载，当时在才性关系问题辩论中，有四大观点："[钟]会论才性同异，传于世。四本者，言才性同、才性异、才性合、才性离也。尚书傅嘏论同，中书令李丰论异，侍郎钟会论合，屯骑校尉王广论离，文多不载。"[①] 其详细内容已不得而知了。

不过，值得庆幸的是，记录刘劭对于才性关系研究的文献有一部分保存了下来；并且，刘劭对才性的研究较为系统，也很有创见。一方面，他根据人的性格差异来考察人才，将人才分为"兼德"、"兼材"和"偏材"三种类型。兼德之人具有最完善的性格（"九征皆至，则纯粹之德也"）；"兼材"之人则仁、义、礼、智得其一目（"兼材之人，以德为目"）；"偏材"之人性格上乖戾（"九征有违，则偏杂之材也"）。这说明刘劭是主张才性既可分离，也可结合的。刘劭说："性之所尽，九质之征也。然则平陂之质在于神；明暗之实在于精；勇怯之势在于筋；强弱之植在于骨；躁静之决在于气；惨怿之情在于色；衰正之形在于仪；态度之动在

① 《世说新语·文学篇》刘注引《魏志》。

于容；缓急之状在于言。其为人也，质素平淡，中整外朗；筋劲植固，声清色怿，仪正容直，则九征皆至，则纯粹之德也。九征有违，则偏杂之材也。三度不同，其德异称。故偏至之材，以材自名（'犹百工众技，各有其名也'）；兼材之人，以德为目；兼德之人（九征兼具之人），更为美号。是故兼德而至（最完美）谓之中庸，中庸也者，圣人之目（名目，即称呼）也。具体而微（九征初具而未能完善），谓之德行，德行也者，大雅之称也。一至谓之偏材，偏材，小雅之质也。"[①] 另一方面，从刘劭关于英雄的论述中，又可清楚地看到，他非常强调才与性（在"英雄"一篇里就是"聪明"和"胆力"）要结合。刘劭说："夫草之精秀者为英，兽之特群者为雄。故人之文武茂异取名于此。是故聪明秀出，谓之英；胆力过人，谓之雄。此其大体之别名也。若校其分数，则牙则须各以二分（则互须各以二分），取彼一分，然后乃成。何以论其然？夫聪明者，英之分也。不得雄之胆，则说不行（其学说、见解不能推行）。胆力者，雄之分也。不得英之智，则事不立（事业不能成功）。是故英以其聪谋始，以其明见机，待雄之胆行之。雄以其力服众，以其勇排难，待英之智成之。然后乃能各济其所长也。"[②] 合言之，尽管刘劭主张才性可分可离，但从总的倾向看，他是强调才性结合的。

魏晋玄学家也讨论了才性关系。嵇康以明胆关系为例，说明才性必须相互结合，不可分离。嵇康说："明以见物，胆以决断。专明无胆，则虽见不断；专胆无明，违理失机。"[③] 袁准认为，才性关系是体用的关系，"性"是体，"才"是用。袁准说："得曲直

① 刘劭：《人物志》卷上，《九征第一》。

② 刘劭：《人物志》卷中，《英雄第八》。

③ 《嵇康集·明胆论》。

者，木之性也。曲者中钩，直者中绳，轮（车轮）桷（方的椽子）之材也。贤不肖者，人之性也；贤者为师，不肖者为资，师资之材也。然则性言其质（性是才的内在本质），才名其用（才是性的外部表现），明矣。”[1] 袁准的这一观点与刘劭的观点有相似之处。

三、才性鉴定

这一时期的学者，对才性鉴定的意义、困难、可能和方法等四个方面，都作了颇有见地的阐述。

（一）才性鉴定的意义

关于才性鉴定的意义，刘劭的观点最具代表性。他说：“夫圣贤之所美，莫美乎聪明。聪明之所贵，莫贵乎知人。知人诚智，则众材得其序，而庶绩之业兴矣。”[2] 认为圣贤聪明智慧的最显著的特征和最可贵的品质是能了解人的心理面貌；并认为，只有了解人的心理，才能正确地选拔和使用人才，真正做到各种人才各得其所，各得其用，这样，就能取得良好的政绩。而对刘劭而言，所谓知人，就是要了解人物的才能和性格，这便涉及到才性的鉴定问题。

（二）才性鉴定的困难

尽管学者认识到才性鉴定在选拔和任用人才中的重要作用，但是，他们也看到了才性鉴定的困难所在。

刘劭认为，在才性鉴定和选拔过程中，经常会遇到三方面的困难：一是“难知之难”。刘劭说：“何谓难知之难？人物精微，能神而明，其道甚难，固难知之难也。是以众人之察不能尽备，故各自立度，以相观采。或相其形容，或候其动作，或揆（揣度）其终始，或揆其拟象（模仿），或推其细微，或恐其过误，或循其所

① 《艺文类聚》卷21引袁准语。
② 刘劭：《人物志·自序》。

言，或稽其行事。八者游杂，故其得者少，所失者多。是故必有草创信形之误（初步接触，信其外表），又有居止变化之谬（在稳定中看不到变化）。"[①] 这里，刘劭不但界定了"难知之难"；而且分析了其原因是由于鉴定者各有偏好，标准不一，故而只能观察到人物的某一方面，而不能观察到各个方面。二是由于人们的表里不一致，也给才性鉴定带来了困难。刘劭说："若乃性不精畅，则流有七似。有漫谈陈说，似有流行者。有理多端，似有博意者。有回说合意，似若赞解者。有处后持长，从众所安，似能听断者。有避难不应，似若有余，而实不知者。有慕通口解，似悦而不怿者。有因胜情失，穷而称妙，跌则掎蹠，实求两解，似理不可屈者。凡此七似，众人之所惑也。"[②] 刘劭在这里列举了七种表面相似、实质相异的心理品质，认为这七似会迷惑人们，从而造成才性鉴定的困难。三是"七缪（谬误）"的存在，也造成了才性鉴定的困难。刘劭说："七缪：一曰察誉有偏颇之缪，二曰接物有爱恶之惑（待人接物会受爱恶之情的干扰），三曰度心（衡量心志）有大小之误，四曰品质有早晚之疑（比较素质时看不到早智与晚成的区别），五曰变类（辨别体类）有同体之嫌，六曰论材有申压（提拔与压制）之诡，七曰观奇有二尤之失（观察奇才时往往忽略对尤妙与尤虚之人的辨别）。"[③]

诸葛亮也认为，由于人的心理表里不一致，故而是很难观察鉴定的。他说："夫知人之性，莫难察焉。美恶既殊，情貌不一，有温良而为诈者，有外恭而内欺者，有外勇而内怯者，有尽力而不忠者。"[④]

---

① 刘劭：《人物志》卷下，《效难第十一》。
② 刘劭：《人物志》卷上，《材理第四》。
③ 刘劭：《人物志》卷下，《七缪第十》。
④ 《诸葛亮集》卷4，《知人性》。

《刘子新论》则说："以夫天地阴阳之难明，犹可以术数揆，而耳目可知。至于人也，心居于内，情伏于中，非可以算数测也。凡人之心，险于山川，难知于天。……人有厚貌深情，不可而知之也。故心有刚而色柔，容强而质弱，貌愿而行慢，性懁而事缓。假饰于外，以明其情。喜不必爱，怒不必憎，笑不必乐，泣不必哀。其藏情隐行未易测也。"① 认为人"非可以算数测也"；若能测，也不容易，即"未易测也"。可见，《刘子新论》继承《庄子》的思想，也认为才性鉴定困难很大。

（三）才性鉴定的可能

才性鉴定尽管有很多困难，但这一时期的学者大都认为，才性鉴定还是可能的，因为可以通过人的外部表现来推知人的才性。

从前文"才性关系"一节可知，刘劭是按人的性格差异来考察人才的。既然性格特点体现在九大方面的征象中，故而他认为，通过这九种征象进行才性鉴定还是可能的。具体地讲，通过神明可以观察到人是平直还是陂邪（"平陂之质在于神"）；通过精气可以观察到人是明智还是愚暗（"明暗之实在于精"）；通过筋腱可以观察到人是勇敢还是怯弱（"勇怯之势在于筋"）；通过骨骼可以观察到人是强健还是纤弱（"强弱之植在于骨"）；通过血气可以观察到人是躁进还是沉静（"躁静之决在于气"）；通过面色可以观察到人是悲痛还是愉快（"惨怿之情在于色"）；通过仪表可以观察到人是衰微还是端直（"衰正之形在于仪"）；通过容貌可以观察到人的举止是造作还是自然（"态度之动在于容"）；通过言语可以观察到人所处的状态是缓和还是焦急（"缓急之状在于言"）②。必须指出，刘劭的这种观点并不完全正确，如筋与勇怯、

① 《刘子新论·心隐》。

② 括号内的引文均见刘劭：《人物志》卷上，《九征第一》。

骨与强弱，并无必然联系；同时，由于刘劭是把性格差异作为鉴定人才的标准，故而通过“九征”所观察到的多是性格的特点，但是，刘劭的“质于中而形于外”的观点，对鉴定才能还是有所帮助的。

颜之推也认为，人的心理，无论虚实真伪，都是有迹可寻的，只要善于观察，多加观察，还是可以鉴定其虚实真伪的。颜之推说：“诚于此者形于彼，人之虚实真伪在于心，无不见乎迹，但察之未熟耳，一为察之所鉴，巧伪不如拙诚，承之以羞大矣。”① 可见，颜之推也认为，对才性进行鉴定是可能的。

（四）才性鉴定的方法

既然才性鉴定是可能的，故而在这一时期也就有一些学者论述了才性鉴定的方法，其中最具代表性的方法有四：八观法、七观法、五视法和三观法。

1. 八观法

什么是八观法呢？刘劭说：“八观者，一曰观其夺救，以明间杂。二曰观其感变，以审常度。三曰观其志质，以知其名。四曰观其所由，以辨依似。五曰观其爱敬，以知通塞。六曰观其情机，以辨恕惑。七曰观其所短，以知其长。八曰观其聪明，以知所达。”② 意即，观察一个人对待争夺与救济的态度，可以洞察其彼此间杂的才性品质；观察一个人在骤变时的反映，可以了解其在常态下的才性特点；观察一个人所禀受的清浊质气，可以确定其各种异状殊名的才性；观察一个人的行为的来龙去脉，可以辨别那些表面上似是而非的才性特点；观察一个人的爱、敬行为，可以知道其与上下之间的关系；观察一个人的情欲特点，可以探知其心胸的宽窄；观察一个人才性在某些方面的短处，可以知道其在某些

① 《颜氏家训·名实》。

② 刘劭：《人物志》卷中，《八观第九》。

方面的长处；观察一个人的聪明才智，可以知晓其会成为某方面的人才。可见，八观法相当于现代心理学所讲的观察法，并富有辩证精神。

刘劭又看到，通过八观法进行才性鉴定，存在一个规律，那就是一流人才可以识别一流人才，二流人才只能识别二流人才。刘劭说："故一流之人，能识一流之善；二流之人，能识二流之美。"[①]这告诉人们，要选拔和任用一流人才，选拔者自己首先必须是有识之士；否则，是很难选拔出优秀人才的。

2. 七观法

什么是七观法呢？诸葛亮说："知人之道有七焉：一曰，问之以是非而观其志；二曰，穷之以辞辩而观其变；三曰，资之以计谋而观其识；四曰，告之以祸难而观其勇；五曰，醉之以酒而观其性；六曰，临之以利而观其廉；七曰，期之以事而观其信。"[②]意即，通过询问一个人对是非问题的态度，以观察其志向；通过穷尽一个人的言辞，以观察其应变能力的快慢；通过询问一个人的计谋，以观察其才识的大小；通过告诉一个人某种祸难，以观察其勇敢程度；通过用酒灌醉一个人，以观察其品性好坏；通过让一个人面临财物，以观察其廉洁程度；通过与一个人约定某事，以观察其信誉的好坏。可见，第一，七观法既可鉴定人的"性"，也可鉴定人的"才"，所鉴定的内容较全面。第二，七观法中的前三种方法，与现在的谈话法、观察法类似；而后四种方法，是通过设置一定的情境来观察一个人的才性特点，带有某种实验性质，故而七观法与刘劭的八观法虽只有一字之差，但无论就鉴定的内容而言，还是就鉴定的形式而言，二者的区别都还是较大的。

---

① 刘劭：《人物志》卷中，《接识第七》。

② 《诸葛亮集》卷4，《知人性》。

另外，也需指出，七观法是脱胎于《六韬》一书中的“知有八征”的。《六韬·选将篇》说：“‘武王曰：何以知之?’太公曰：‘知有八征。一曰，问之以言以观其辞；二曰，穷之以辞以观其变；三曰，与之间谋以观其诚；四曰，明白显问以观其德；五曰，使之以财以观其廉；六曰，试之以色以观其贞；七曰，告之以难以观其勇；八曰，醉之以酒以观其态。”[①] 只要稍加比较，便知两者非常相似。而据1972年山东临沂银雀山汉墓出土的竹简《六韬》，可断定该书，其年代上限不早于周显王时，其下限不晚于秦末汉初，故而可知诸葛亮是继承了《六韬》的知人之法的思想的；并且，诸葛亮的知人之法与《庄子·列御寇》和《吕氏春秋·观人》等都有明显的一脉相承关系。

3. 五视法

何谓五视法？刘劭说：“故必待居止，然后视之。故居，视其所安；达，视其所举；富，视其所与；穷，视其所为；贫，视其所取。然后乃能知贤否。”[②] 意即，在一个人处于稳定的状态下，再去对他进行才性鉴定。观察他安定时满足什么；居官时推荐什么样的人才；富足时帮助哪些人；不得志时有怎样的表现；贫困时对待财物有什么态度。可见，刘劭的五视法也是属于现代心理学所讲的一种观察法。

4. 三观法

什么是三观法？李翱说：“相人之术有三：迫之以利而审其邪正；设之以事而察其厚薄；问之以谋而观其智与不才，贤不肖分矣！”[③] 意即，通过让一个人接近财物，以审察其品性的好坏；通

① 《六韬·选将篇》。

② 刘劭：《人物志》卷下，《效难第十一》。

③ 《李文公集·答朱载言书》。

过安排一个人处理事情，以观察其是否公平；通过询问一个人的谋略，以观察其才能的大小；这样就能鉴别出一个人是否是人才。可见，这里前二法，带有实验性质；后一法相当于今天讲的问答法。李翱的三观法与诸葛亮的七观法有类似之处，只是不如七观法较为全面。

第四节　实验与测量心理学思想

秦汉至隋唐时期，一方面，有些学者不仅重视心理学思想理论上的探讨，而且主张要用带有实证性质的方法去效验某些心理现象。如王充认为："事莫明于有效，论莫定于有证。空言虚语，虽得道心，人犹不信。"① 另一方面，统治者为了维护自己的封建统治，非常重视人才选拔问题，并逐渐建立了一套较为完善的取士制度和取士方法；再加上有很多学者围绕人才选拔问题进行了广泛讨论与研究，使得这一时期有了心理实验与测量的萌芽，从而形成了较有特色的实验与测量心理学思想。

一、实验心理学思想

众所周知，在现代科学心理学研究中，实验法是指按照研究目的，在控制条件下引起或改变被试者的某种心理活动，从而进行分析研究的方法。它包括实验室实验法和自然实验法。也可以说它是在控制条件下的观察法。中国秦汉至隋唐时期，当然不可能有严格科学意义上的心理实验，但却出现了一些心理实验思想。换句话讲，这一时期已经出现了一些心理实验的萌芽。

（一）"情境心理实验"

---

① 王充：《论衡·薄葬》。

情境心理实验是一种通过创设一定的情境（亦即控制在某种条件下）研究被试者的心理与行为的心理实验。在前文“才性鉴定的方法”中，曾论述了诸葛亮的“七观法”和李翱的“三观法”，这之中就包含有情境心理实验。如诸葛亮通过“告之以祸难”，创设一个让人面临危险的情境，以研究人的勇敢程度；通过“醉之以酒”，创设一个让人醉酒的情境，以研究人的品性好坏；通过“临之以利”，创设一个让人接近财物的情境，以研究人的廉洁程度；通过“期之以事”，创设一个让人面临信誉受到挑战的情境，以研究人的守信用程度。李翱通过“迫之以利”，创设一个让人接近财物的情境，以研究人的品性好坏；通过“设之以事”，创设一个让人处理事物的情境，以研究人的公平程度。可见，古人在运用“情境心理实验”时，已有明确的实验目的（即某一情境心理实验就测定某一心理品质），也采取了一定的控制措施，已具有较明显的心理实验性质。并且，情境心理实验，实际上也是一种通过实验来测量人的心理品质的方法，因此，从心理测量角度看，又可以叫情境鉴定法。

林传鼎教授对此也曾评价说：“诸葛亮知人的后三种方法是：利用特定情境诱导出所要观察的行为品质。1928～1930年美 H. Harshorne 和 M. A. May 所设计的好几套《品德教育检查测验》(CEL Tests，包括诚实、义务感、自我约束力等测验)，就采用了‘临之以利’、‘期之以事’的技巧。”[①]

（二）“注意的分心实验”

西方心理学的注意分心实验，是1887年F. Paulham才开始的，让人一边口诵熟悉的诗，一边手写另外一首熟悉的诗，干扰

① 林传鼎：《我国古代心理实验测验方法试探》，载《心理学报》1980年第1期，第76页。

不大。而中国古代关于注意的分心实验，早在先秦时期就有了。韩非子最早提出了“右手画圆，左手画方”[①] 的实验。秦汉至隋唐时期，学者多继承了这一思想，并有所发展。董仲舒说：“是以目不能二视，耳不能二听，手不能二事。一手画方，一手画圆，莫能成。”[②] 王充说：“志有所存，顾（看）不见泰山。思有所至，有身不暇徇也。称干将（古宝剑名）之利，刺则不能击，击则不能刺，非刃不利，不能一旦（同时）二也。蛘（疑为羿）弹雀则失鹊，射鹊则失雁，方员画不俱成，左右视不并见，人材有两为，不能成一（人如果同时做两件事，则一件事也做不成）。”[③]《刘子新论》说：“是以心驻于目，必忘其耳，则听不闻；心驻于耳，必遗其目，则视不见。使左手画方，右手画圆，令一时俱成，虽执规矩之心，回剟（方刀）飙（曲凿）之手，而不能者，由心不两用，则手不并运也。”[④] 等等。王充将“方圆不俱成”推演到更多方面；《刘子新论》则不仅有方法设计，而且有理论解释。这都是对韩非子“左手画圆，右手画方”思想的发展。

据张耀翔教授说，“右手画方，左手画圆”的注意分心实验，已被弗朗兹（Franz）、高尔顿（Galdon）等人采纳进他们的实验内了（见弗氏著 *Psychology Work Book*）[⑤]。可见，时至今日，中国古代的“注意分心实验”，仍有一定的借鉴意义。

当然，也需指出，现代心理学研究表明，在一般情况下，一心是不能两用的；但在具备某些条件的情况下，一心却可两用。关于这后一点，中国古代学者多未论及，这是其不足之处。

---

① 《韩非子·功名》。
② 董仲舒：《春秋繁露》卷12，《天道无二》。
③ 王充：《论衡·书解》。
④ 《刘子新论·专学》。
⑤ 张耀翔：《心理学文集》，上海人民出版社1983年版，第21页。

（三）“对某些心理现象或心理规律的效验”

这一时期，学者在研究心理现象时，尽管没有提及“心理实验”这一概念；但从有些学者的言论中，又可看出他们的确使用了一种带有心理实验性质的验证方法。如上文所讲的“注意分心实验”就是一例。学者为了证明“一心不能二用”（用王充的话讲，就是“人材有两为，不能成一”），特设计一个实验进行验证。即让一个人同时做两件事，一手画方，另一手画圆。其结果是“莫能成”、“方圆画不俱成”。

更难能可贵的是，由于王充主张研究要做到“唯实事”、“重效验”，他明确提出了效验法，用以研究太阳错觉和某些感知规律。

关于太阳错觉，王充提出了自己的看法，并精心设计了两个“实验”进行验证。他说：“儒者或以旦暮日出入为近，日中为远。或以日中为近，日出入为远。其以日出入为近，日中为远者，见日出入时大，日中时小也。察物近则大，远则小，故日出入为近，日中为远也。其以日出入为远，日中时为近者，见日中时温，日出入时寒也。夫火光近人则温，远人则寒，故以日中为近，日出入为远也。二论各有所见，故是非曲直，未有所定。如实论之，日中近而日出入远，何以验之？以植（竖立）竿于屋下，夫屋高三丈，竿于屋栋之下。正而树之，上扣（碰着）栋，下抵地，是以屋栋去地三丈。如旁邪（歪斜）倚之，则竿末旁跌，不得扣栋，是为去地过（超过）三丈也。日中时，日正在天上，犹竿之正树，去地三丈也。日出入，邪在人旁，犹竿之旁跌，去地过三丈也。夫如是，日中为近，出入为远，可知明矣。试复以屋中堂而坐一人，一人行于屋上，其行中屋之时，正在坐人之上，是为屋上之人，与屋下坐人，相去三丈矣。如屋上人在东危（屋脊）若（或者）西危上，其与屋下坐人，相去过三丈矣。日中时犹人正在屋上矣，其始出与入，犹人在东危若西危也。日中去人近故温，日出入远故

寒。然则日中时日小，其出入时大者，日中光明故小，其出入时光暗故大，犹昼日察火光小，夜察之火光大也。既以火为效，又以星为验，昼日星不见者，光耀灭之也，夜无光耀，星乃见。夫日月，星之类也。平旦日入光销（天亮和傍晚日光微弱），故视大也。"[①] 由此可见，为了解释太阳错觉，王充设计了两个效验：一是将三丈长竹竿在屋内直立与斜倚的效验；二是一人坐堂另一人在屋上行走的效验。并得出结论：日中为近，出入为远。理由是"日中光明故小，其出入时光暗故大"。现代科学研究表明，"日中为近，日出入为远"是正确的；"日中时日小"是由于仰视的结果，"日出入时日大"是由于平视的结果。可见，王充关于太阳错觉的效验研究，其结论是正确的，但其解释是错误的。

《列子·汤问篇》[②] 也曾记载了太阳错觉："孔子东游，见两小儿辩斗。问其故。一儿曰：'我以日始出时去人近，而日中时远也。一儿以日初出远，而日中时近也。'一儿曰：'日初出大如车盖；及日中，则如磐盂：此不为远者小而近者大乎？'一儿曰：'日初沧沧凉凉；及其日中如探汤：此不为近者热而远者凉乎？'孔子不能决也。两小儿笑曰：'孰为汝多知乎？'"[③] 这里《列子》只是以故事的形式提出了问题，没有进行解释。而王充既对太阳错觉提出了自己的观点，又进行了效验研究。由此可见，王充的思想之可贵。

顺便讲一下，古希腊亚里士多德也曾注意过太阳错觉，但亦不能正确解释。近代的许尔（E. Schur）对月亮错觉的实验则肯

---

① 王充：《论衡·说日》。

② 据《汉书·艺文志》记载，《列子》是战国时列御寇撰。原书已佚。现存的《列子》八篇，学术界一般认为成书于东晋时期，本书采此说。

③ 《列子》卷第五，《汤问篇》。

定了王充的“日中为近，日出入为远”的结论是正确的[1]。

王充对某些感知规律的研究，也采用了心理效验法。如王充为了说明感知受外物远近距离的影响，曾设计了一“实验”进行验证。他说：“太山之高，参天入云，去之百里，不见埵块。夫去百里，不见太山，况日去人以万里数乎？太山之验，则既明矣。试使一人把大炬火夜行于道，平易无险，去人不一里，火光灭矣，非灭也，远也。”[2] 现代心理学也认为，若一个物体距离太远，其反射的光刺激没有达到视觉的绝对感觉阈限，则不能使人产生视觉，人就看不见它。王充又设计一“实验”，验证远近距离能够影响人对物体运动速度的感知。他说：“天行已疾，去人高远，视之若迟，盖望远物者，动若不动，行若不行。何以验之？乘船江海之中，顺风而驱，近岸则行疾，远岸则行迟，船行一实也，或疾或迟，远近之视，使之然也。”[3]

综上所述，王充的心理效验法，是一种既有明确的研究目的，也有一定的控制条件（不精确）的研究方法，相当于今天的准心理实验法。

二、心理测量思想

心理测量（psychometrics）是关于人的个体心理差异的测量或诊断。人们在能力、学识技能、兴趣、态度及人格等方面各不相同，构成了人与人之间的个别差异。心理特征总会在行为上有所反映。心理测量是通过人的行为表现对其某种心理特征作数量化的解释。心理测量使心理学在定性研究的基础上，又有了定量

① 高觉敷：《王充对太阳错觉的研究》，见潘菽、高觉敷：《中国古代心理学思想研究》，江西人民出版社 1983 年版，第 202～204 页。

②③ 王充：《论衡·说日》。

研究。

心理测量学成为一门科学比实验心理学要晚些，一般公认始于法国的比纳（A. Binet）和西蒙（T. Simon）在1905年首创的智力测验。在此之前高尔顿曾于1884年创设了"人类学测量实验室"，并首先提出了"心理测验"的术语。现代心理测量一般包括能力测验、人格测验和社会测量几大领域。

在中国古代，尽管没有严格科学意义的心理测量，但却有丰富的心理测量思想。早在先秦时期，孟子曾说："权，然后知轻重；度，然后知长短。物皆然，心为甚。"[①] 美国一心理学家甚至认为，"The use of tests of mental abilities can be traced as far back as 2200 B. C. , when the Chinese used them to identify talented individuals to serve as civil servants (Fox, 1981)."（心理测量的使用，可追溯到公元前2200年的中国，因那时的中国人已用它们来选拔优秀人才以充当"公务员"。）[②] 汉魏六朝时，心理测量较为流行，不少学者的论著中有涉及此方面的内容。关于这一点，早在20世纪30年代，程俊英教授就曾说："余课余之暇，偶诵汉魏诸儒名著，知其对于心学一门，较周秦研究，愈加精密，其所施检查人心之方法，亦颇有独到之处。谓心理测验发明于汉魏时代，并非无因。"[③] 隋唐时期，由于统治者利用科举取士，心理测量方法也得到一定的发展。可见，秦汉至隋唐时期"心理测量"之盛行。

综观这一时期的心理测量思想，在人的心理是否可测这一问题上，从总体上看，学者观点大致相同，即大都认为人的心理是可测量的。但细分又可分为两种：一种观点是对心理测量抱乐观

① 《孟子·梁惠王上》。

② Lester Sdorow, *Psychology——The Instruction*, 1990。

③ 程俊英：《汉魏时代之心理测验》，见张耀翔：《心理杂志选存》，中华书局民国二十一年发行，第729～730页。

态度，该观点以刘劭和隋唐统治者等人为代表。如刘劭主张对人性进行鉴定，隋唐统治者利用科举取士等，都是基于人的心理是可以测量这一认识的基础上的，这种观点是对孟子思想的继承和发展。另一种观点则对心理测量抱悲观态度，认为人的心理是不容易测量的；若一定要去测量，也是很难测量的。此观点是对庄子思想的继承。《庄子》曾借助孔子之口说："孔子曰：'凡人心险于山川，难于知天。天犹有春秋冬夏旦暮之期，人者厚貌深情。故有貌愿而益，有长若不肖，有顺懁而达，有坚而缦……"[①] 秦汉至隋唐时期，这一观点以《刘子新论》为代表。他说："……以夫天地阴阳之难测，犹可以术数揆，而耳目可知。至于人也，心居于内，情伏于中，非可以算数测也。凡人之心，险于山川，难知于天。……人有厚貌深情，不可而知之也。故心有刚而色柔，容强而质弱，貌愿而行慢，性狷而事缓。假饰于外，以明其情。喜不必爱，怒不必憎，笑不必乐，泣不必哀。其藏情隐行未易测也。"[②] 在这里，《刘子新论》继承并发展了《庄子・列御寇》"凡人心险于山川，难于知天"的思想，不但认为人的心理不易测量，而且还说明了自己的理由。

相对而言，上述两种观点中，第一种观点占据主导位置，导致这一时期的心理测量思想也很丰富。但从总体上看，这一时期的心理测量思想，其内容主要是能力测验思想，也涉及性格测验思想；其特色主要体现在择题和方法设计上。

从测验方法（设计）上和数量化角度看，可以将这一时期的心理测量概述为：动作判断法、问答鉴定法、情境鉴定法、器械测试法和等级数量法等五大方面。其中，由于情境鉴定法在前文

① 《庄子・列御寇》。
② 《刘子新论・心隐》。

"才性鉴定方法"和"实验心理学思想"中都有详细论述，这里就略而不谈了，而只论述其他四种方法。

（一）动作判断法

动作判断法，是一种以动作发展特点或动作技巧为考核依据的心理测量方法。这一时期，这种方法主要有两种具体形式：一是抓物试儿；另一是试射选拔。

1. 抓物"试儿"

这是在儿童周岁时，让他（她）抓物，以测试其感知—运动发展特点的一种方法。南北朝时颜之推记载了这一方法："江南风俗，儿生一期（岁），为制新衣，盥浴装饰。男则用弓矢纸笔，女则刀尺针缕，并加以饮食之物及珍宝服玩，置之儿前，观其发意所取，以验贪廉、智愚、名之为试儿。"① 这种"试儿"俗称"抓周"，以儿童周岁抓物而名。婴儿手的操作活动在一定程度上可以反映其认识能力，故而用抓物测试其感觉—运动发展水平"以验智愚"，是有一定道理的。至于看婴儿先抓到什么东西，用来预测其未来从事何种工作的志向，则缺乏科学根据，因为婴儿抓物带有很大的偶然性。并且，用抓物以测试婴儿的贪廉，也缺乏科学根据②。林传鼎教授对抓物试儿的评价较为中肯，他说："这种针对婴儿期感觉—运动发展的特点，以实物为材料的近似标准化的测试方法，可以说是1925年塞尔（A. Gesell）婴儿发展量表的前导。"③

2. "试射"选拔

在中国古代，由于射箭是狩猎和作战的重要本领，故而历代

① 《颜氏家训·风操篇》。
② 杨鑫辉：《中国心理学思想史》，江西教育出版社1994年版，第117页。
③ 林鼎传：《智力开发的心理学问题》，知识出版社1985年版，第8页。

都重视“试射”，以此选拔人才。秦汉至隋唐时期也不例外。据《马氏文献通考》记载，在汉朝武举中，“赵充国，陇西人，以六郡良家子、善骑射，补羽林。……甘延寿，北地人，以良家子、善骑射，为羽林”①。在唐代，“唐武举起于武后之时，长安二年始置武举。其制有长垛、马射、步射、平射、筒射”②。可见，在汉唐的武举中，都把骑射作为必考科目之一。甚至在唐代武举中，射箭还细分“长垛、马射、步射、平射、筒射”等五种，要求更为严格。

从现代心理测量角度看，这是一种特殊能力测验。它根据射中次数的多少，来判断能力的强弱，以决定是否录取。林传鼎教授曾评价说：“按现在的测验术语来说，它用了参照效标的记分方法。”③

（二）问答鉴定法

问答鉴定法，是指一种通过一问一答的形式来考察被试者的性格、知识与能力等心理素质的心理测量方法。它包括口头问答（口试）和书面问答（笔试）两大类。

对于问答鉴定法，刘劭的看法颇为精辟。他说：“何谓观其感变，以审常度？夫人厚貌深情（复杂的思想感情被外貌深深地掩盖着），将欲求之，必观其辞旨（言谈的中心），察其应赞（应对酬和）。夫观其辞旨犹听音之善丑，察其应赞犹视智之能否也。故观辞察应，足以互相别识。然则论显扬正（论点显明，态度轩昂），白（明朗）也。不善言应，玄（深奥难测）也。经纬玄白（条理清晰），通（精通）也。移易无正（动摇不定，没有中心），杂也。先识未然，圣也。追思玄事，睿（明智）也。见事过人，明

①② 《马氏文献通考》卷 34，《选举考七》。

③ 林鼎传：《智力开发的心理学问题》，知识出版社 1985 年版，第 3 页。

也。以明为晦，智也。微忽（细微）必识，妙也。美妙不昧，疏（精通）也。测之益深，实也。假合炫耀，虚也。自见其美，不足也。不伐其能（不自夸其能），有余也。故曰：凡事不度（正常），必有其故。犹患之色，乏而且荒。疾疢之色，乱而垢杂。喜色愉然以怿，愠色厉然以扬，妒惑之色冒昧无常。及其动作，盖并言辞。是故其言甚怿而精色不从者，中有违（心理不愉快）也。其言有违而精色可信者，辞不敏也。言未发而怒色先见者，意愤溢也。言将发而怒气送之者，强所不然（迫于无奈，又忍无可忍）也。凡此之类，征见于外不可奄违（遮盖）。虽欲违之，精色不从。感愕以明，虽变可知。是故观其感变，而常度之情可知。"[①] 在这里，刘劭认为，人的复杂思想情感被其外貌深深地掩盖了，故而要真正了解到一个人的内心世界，就必须观察其言谈举止，这样才可以判断其语言含义的美恶和智能的高低，从而鉴定出他们的心理特征与品质。并且，在这里，刘劭具体地分析通过问答等方式了解人的心理特点与品质的情况。可见，刘劭的"观其感变，以审常度"，就是一种问答鉴定法。

在前文"才性鉴定的方法"中，曾讲过诸葛亮的七观法和李翱的三观法。其中，七观法的前三种方法（"问之以是非而观其志"、"穷之以辞辩而观其变"和"咨之以计谋而观其识"）与三观法中的最后一种方法（"问之以谋而观其智与不才"）都是属于问答鉴定法，即以问答的方式观察、测验被试者的心理，特别是被试者的智力和性格。

在唐代官府组织的科举考试中，则采用了多种形式的问答法进行人才选拔。据《马氏文献通考》记载："唐代取士……凡秀才，试方略策五道，以文理通粗，为上上、上中、上下、中上凡四等，

① 刘劭：《人物志》卷中，《八观第九》。

为及第。凡明经，先贴文，然后口试经问大义十条，答时务策三道，亦为四等。凡开六礼，通大义百条，策三道者，超资与官；义通七十，策通二者，及第；散试官能通者，依正员。凡三传，科左氏传，问大义五十条；公羊、谷梁传，三十条；策皆三道。义通七以上，策通二以上，为第。白身，视五经，有出身。及前资官。视学究一经。凡史科，每史问大义百条，策三道；义通七，策通二以上，为第。能通一史者，白身，视五经三传，有出身。及前资官，视学究一经。三史皆通者，奖擢之。凡童子科，十岁以下，能通一经及孝经、论语卷诵文十，通者予官，通七者予出身。凡进士，试时务策五道，帖一大经。经策全通，为甲第；策通四、帖过四以上，为乙第。凡明法，试律七条，令三条。全通，为甲第；通八，为乙第。凡书学，先口试。通，乃墨试。说文字林二十条，通十八为第。……"① "凡举司课试之法，帖经者，以所习之经，掩其两端，中间唯开一行，裁纸为帖，凡帖三字，随时增损。可否不一，或得四，或得五，或得六。"②由此可见，第一，在唐代科举考试中，不同专业（科），其考试内容是不一样的。第二，尽管各个专业都用问答鉴定法，但不同的专业，其所采取的具体形式是不一样的，主要有策问（政事问答）、帖经（填空测验）、问大义或口试（均相当于现代的口试）、诵文（口头背诵）和墨试（笔试）等形式。第三，注重对考生的心理素质进行多方面的考核。如策问和问大义主要是考察考生的思维反应能力与口头表达能力；帖经和诵文主要是考察考生的记忆力；墨试主要是考察考生的记忆力和书面表达能力等。第四，有一套记分标准，并将结果划分为不同的等级，择优录取。这些考试，无论从形式和内容，还是从评分标准和目的上讲，都与今天的心理测量法有很多类似之

①② 马瑞临：《马氏文献通考》卷29，《选举考二》。

处。

（三）器械测试法

器械测试法，是指一种采用一定的器械来测量人的智力或能力的心理测量方法。这一时期所采用的器械，除了前文所讲的“九连环”外，还有博弈和八阵图等。由于“九连环”已在前文讲过，这里主要讲博弈和八阵图等。

1. 博弈

在中国古代，“博”是指一种局戏，用六箸十二棋；“弈”是指围棋。博弈是中国古代的博戏和弈棋，它们是两个人对局的智力竞赛活动。尽管它们不是专门用来测试人的智力的，但对于比较人的智力、运筹能力的高低是有一定的效果，故而在这里收录之。

唐代诗人杜甫在《今夕行》中曾写道：“咸阳客舍一事无，相与博塞为欢娱。”① 可见，当时博弈是非常流行的。

在长沙马王堆的出土文物中就有博具。所谓博具，是进行博戏的工具。它的组成部分主要包括：1个棋盘，12颗大棋子（其中白色的6颗，黑色的6颗），20颗小棋子，30根筹码和1个骰子。这种博具装在一个特制的漆盒里。从这里也可看出，博弈在汉代已是人们非常喜欢的文化娱乐之一，故而把它作为陪葬品之一。博戏进行的方法是：两人面向棋盘对坐，棋盘上一方6颗白棋，另一方6颗黑棋，中央方框内放20颗小棋子。然后双方轮流投一个八面球形体的骰子。骰子的一面刻“骄”字，相反的一面刻“鏖”字，其余各面刻数字1～16。根据投骰子的结果行棋，如果投着“骄”字，就把平放的棋子竖起来，叫“枭棋”，枭棋可以吃小棋子，吃棋可以得筹，以得筹多的一方取胜。这样看来，取

① 杜甫：《今夕行》。

胜的偶然性较大。

博弈在汉代很流行，到晋朝以后便逐渐衰落，并发生演变，到唐宋就变成了象棋。当发展为象棋后，对弈取胜就主要是靠人的智慧了，故而更有比较智力高低的意义[①]。

2. 八阵图

八阵图原指诸葛亮的练兵作战阵法，据《三国志·蜀志·诸葛亮传》记载："（亮）推演兵法作八阵图。"[②] 后来历代民间艺人仿照诸葛亮练兵作战的八阵图，制成一种用于娱乐的八阵图，又叫八卦图，让人在里面行走，只有按照正确走法走，才能走出八阵图；否则，将会被困在八阵图中。可见，八阵图及其演变形式，相当于现代心理学中的迷津。走八阵图，用现代心理学眼光看，就是走迷津，故而走八阵图，可说是一种中国式的迷津测验。用它不仅可以测试被试者的观察力、记忆力和思考力等多种能力，而且能够反映出被试者在走迷津过程中的情绪、意志和性格等品性。

（四）等级数量法

等级数量法，是指一种根据一定的标准，对人的能力、性格等进行等级化或数量化评定的心理测量方法。它包括两种具体形式：一是等级评定法；另一是数量指标法。

1. 等级评定法

这一时期，很多学者在论述人性、能力和情感等问题时，喜欢用等级评定法将人性、能力和情感等划分为不同的等级。

关于人性，学者多把它划分为上、中、下三个等级。西汉董仲舒首次明确提出了将人性划分为三等的"性三品说"。他说："圣人之性，不可以名性；斗筲之性，又不可以名性；名性者，中

① 杨鑫辉：《中国心理学思想史》，江西教育出版社1994年版，第121～122页。
② 《三国志·蜀志·诸葛亮传》。

民之性。"[1] 将人性划分为"圣人之性"、"中民之性"和"斗筲之性"三个等级。唐代韩愈承袭了董仲舒的这一观点，将人性划分为上、中、下三个等级。韩愈说："上焉者，善焉而已矣；中焉者，可导而上下也；下焉者，恶焉而已矣。"[2]

关于能力，划分等级则多种多样。如上所述，在唐代的科举考试中，不同的科目，其人才评定的等级也不同。秀才和明经等科目，将人的能力分为上上、上中、上下、中上等九等，位于前四等的考生被录取。据《马氏文献通考》记载："唐代取士……凡秀才，试方略策五道，以文理通粗，为上上、上中、上下、中上凡四等，为及第。凡明经，先帖文，然后口试经问大义十条，答时务策三道，亦为四等。"进士和明法等科目，将人的能力分为甲、乙、丙三等，能力位于前二等的人被录取。即"凡进士，试时务策五道，帖一大经。经策全通，为甲第；策通四、帖过四以上，为乙第。凡明法，试律七条，令三条。全通，为甲第；通八，为乙第"。唐代孙思邈说："古之善为医者，上医医国，中医医人，下医医病。"[3] 这里，孙思邈将医者的能力分为上、中、下三等。

关于才性，魏晋实行的九品中正制，综合考虑人的才与性，并将它们划分为九等，即上上、上中、上下、中上、中中、中下、下上、下中、下下九品。

关于情，唐代韩愈也将它划分为三等。他说："情之品有上中下三，其所以为情者七，曰喜、曰怒、曰哀、曰惧、曰爱、曰恶、曰欲。上焉之于七者，动而处其中；中焉之于七者，有所甚（有些过头），有所亡（有所不及），然后求合其中者也；下焉之于七

---

① 董仲舒：《春秋繁露》卷10，《实性》。
② 《昌黎先生集》卷11，《原性》。
③ 孙思邈：《千金药方》卷1，《序例》。

者，亡于甚直情（任情）而行者也。”[①]

2. 数量指标法

西汉桓谭曾指出，选拔到具有才能德行的人，要比得到大量的财物好得多，因为能知物的人可以识别和获得更多的宝物。桓谭说：“传曰：得十良马不如得一伯乐，得十利剑不如得一欧冶（善于铸剑的工匠）。多得善物，不如少得能知物，知物者之致善珍（引来很好的珍宝），珍益广非特止于十也。”[②]这里，桓谭运用了数量指标法，对良马与伯乐、利剑与欧冶进行了量的对比，以强调伯乐和欧冶的重要性。诸葛亮在评定将领才能大小和操习训练的重要时，也运用了数量指标法。诸葛亮说：“将之器（才能），其用大小不同。若乃察其奸，伺（探察）其祸，为众所服，此十夫之将。夙兴夜寐，言词密察，此百夫之将。直（正直）而有虑，勇而能斗，此千夫之将。外貌桓桓（威武），中情烈烈，知人勤劳，悉人饥寒，此万夫之将。进贤进能，日慎一日，诚信宽大，闲于理乱，此十万夫之将。仁爱治于天下，信义服邻国，上知天文，中察人事，下识地理，四海之内，视如室家，此天下之将。”[③]“夫军无习练，百不当一；习而用之，一可当百。”[④]又如魏曹子建七步成诗，幸免于死。南朝诗人谢灵运自称：“天下才共一石，曹子建独得八斗，我得一斗，自古至今共用一斗。”[⑤]从心理测量角度看，前者说明完成一种作业所需的时间数量；后者具有比例或指数的性质。当然，古人在运用数量指标法时，大都不很精确，这是其不足之处。

---

① 《昌黎先生集》卷11，《原性》。

② 桓谭：《新论·求辅第三》。

③ 《诸葛亮集·将器》。

④ 《诸葛亮集·习练》。

⑤ 《南史·谢灵运传》。

第五节 释梦心理学思想

如前所述，在中国古代，早在先秦时期，就有思想家和医家对梦进行了探索；而自秦至唐，历代都有关于梦的言论，导致这一时期文献中关于梦的资料较为丰富，这之中不但有论梦的只言片语，还有诸如《潜夫论·梦列》等论梦专篇。虽然，这一时期学者对梦的探讨存在一些不足之处，如论梦多停留在思辨基础上，缺乏实证研究；但是，他们既探讨了梦的实质和类型，又探讨了梦的成因和功能，显得内容较为系统、全面。并且，这之中也有很多精辟论述，即使把它们与现代心理学中的释梦思想相比，也毫不逊色。本节主要从梦的实质、梦的类型、梦的成因和梦的功能等四个方面，对秦汉至隋唐的释梦心理学思想进行探讨。

一、梦的实质

秦汉至隋唐时期，学者对梦的实质看法不一，其中有两种观点颇具代表性：

（一）“梦者象类也”

这种关于梦的实质的观点，以王充为代表。用现代心理学眼光看，他把梦看成是人在睡觉时产生的一种无意想象。东汉王充说：“人有直梦，直梦皆象也，其象直耳。何以明之？直梦者梦见甲，梦见君，明日见甲与君，此直也。如问甲与君，甲与君则不见也。甲与君不见，所梦见甲与君者，象类也。”[①] 从“直梦皆象”与“象类”看，王充把直梦看成是一种无意想象。

（二）“梦者寐而觉者也”

① 王充：《论衡·纪妖篇》。

这是东汉许慎对梦的实质所持的观点。他说："㝱，寐而觉者也（段注：寐而觉，与酲字下醉而觉同意，今字假梦为之，梦行而㝱废矣）。"[①] 其中，酲，音 Chéng，指喝醉了神志不清。由"㝱"是"今字假梦为之，梦行而㝱废矣"之语看，"㝱"与"梦"互为通假，即"㝱"字实即"梦"字。许慎又说："梦，不明也（段注：……梦之本义为不明），从夕，瞢省声。"[②]可见，关于梦的实质，许慎认为：一方面，从梦的形式看，梦是人在睡眠中产生的一种模糊心境，这种心境就像人喝醉了神志不清时的心境一样；另一方面，从梦的内容看，其内容的真假是不能明确确定的。

需要指出，许慎关于梦的实质的看法，是继承和发展了《墨子》的有关思想。《墨子》曾说："梦，卧而以为然也。"[③] 意即梦中所见所闻所做之事，以为是真实存在的（但事实上并不一定存在）。换句话讲，梦具有虚幻性。这里，《墨子》已把梦看成是人在睡眠时知觉觉察到的一种情境，但不太明确。许慎则把《墨子》的这一观点向前推进了一步，使之明确化。

综上所述，这一时期学者对梦的实质的看法较为正确。具体体现在两个方面：一是看到了梦与睡眠的关系，多认为梦出现在人的睡眠中；二是初步揭示了梦的特性，如梦具有虚幻性等。这些观点与现代心理学对梦的实质看法有相通之处。如弗洛伊德就说："梦，它不是空穴来风、不是毫无意义的、不是荒谬的、也不是一部分意识昏睡，而只有少部分乍睡少醒的产物。它完全是有意义的精神现象。实际上，是一种愿望的达成。它可以算是一种清醒状态精神活动的延续。它是由高度错综复杂的智慧活动所产

①② 《说文解字注》。

③ 《墨子》卷 6，《经上》。

生的。"[1]《简明牛津英语词典》则认为："梦就是'睡觉时流过头脑的一系列思想，形象或幻觉'。而做梦则是'睡觉时产生幻象以及各种虚构的感觉的过程。'"[2]

二、梦的类型

这一时期学者，为了便于人们认识和理解梦，将纷繁复杂的梦划分为不同的种类。但由于划分标准不同，对梦的类型看法亦有差异，其中主要有三种观点：六梦说、十梦说和四梦说。

（一）六梦说

六梦说是将梦划分为六种类型的观点。该观点以郑玄、许慎、《列子》和贾公彦等为代表。

郑玄和贾公彦在注释《周礼》的思想时，表达了其本人对梦的类型的看法。这从郑玄和贾公彦对《周礼》的注释中就可看出：《周礼》"以日月星辰占六梦之吉凶。一曰正梦（注：无所感动，平安自梦。疏：注释曰：郑知无感动，平安自梦者，以其言正是平安之义，故知无所感动，平安自梦），二曰噩梦（注：杜子春云，噩当为惊愕之愕，谓惊愕而梦。疏：注释曰：以其言噩，噩是惊愕之意，故子春读噩从惊愕解之），三曰思梦（注：觉时所思念之而梦。疏：注释曰：以其思是思念之意，故解云觉时所思念而梦也），四曰寤梦（注：觉时道之而梦。疏：盖觉时有所见而道其事，神思偶涉，亦能成梦，与上思梦为无所见而凭虚想之梦异也），五曰喜梦（注：喜悦而梦。疏：注释曰：以其字为喜悦之字，故知未睡心悦，睡而为梦），六曰惧梦（注：恐惧而梦。疏：注释曰：

---

① （奥）弗洛伊德著，赖其万、符传孝译：《梦的解析》，作家出版社1986年版，第37页。

② 转引自（英）查尔斯·莱格夫特著，斯榕译：《梦的真谛》，学林出版社1987年版，第40页。

以其字为恐惧之字，故云恐惧而梦）”[1]。这里，括号中的“注”是东汉郑玄作的，“疏”是唐人贾公彦作的。从这段话可看出，《周礼》将人的梦分为六种类型，即正梦、噩梦、思梦、寤梦、喜梦和惧梦六种，但并未详加解释。通过郑玄和贾公彦等人的注疏，才使人真正明白《周礼》六梦的具体内涵：即所谓正梦，是指人在正常睡眠状态时产生的梦，即该梦无异常的致梦原因；所谓噩梦，是指人因惊愕而产生的梦；所谓思梦，是指人因思虑或思念而产生的梦；所谓寤梦，是指人在觉醒时产生的梦；所谓喜梦，是指因高兴而产生的梦；所谓惧梦，是指人因恐惧而产生的梦。从这里可看出，第一，郑玄和贾公彦是赞成《周礼》的六梦说的，并为《周礼》作注疏；第二，郑玄和贾公彦主要是按梦的成因（关于梦的成因，将在下文“梦的成因”里详细论述）对梦进行类型划分的。

汉代许慎在《说文》中对“㝱”（相当于今天的“梦”字）字的解释时曾说：“㝱，寐而觉者也。从宀，从疒，梦声。《周礼》以日月星辰占六㝱之吉凶。一曰正㝱，二曰罗（即噩）㝱，三曰思㝱，四曰悟㝱，五曰喜㝱，六曰惧㝱。”[2] 由上述可知，许慎讲的“㝱”字，实为“梦”字。并且从许慎对《周礼》一文的引用看，除了“㝱”、“罗”二字外，其他文字与《周礼》中这一段的文字完全相同，从这也可看出，许慎讲的“㝱”字即为“梦”字。既然如此，可知许慎是赞同《周礼》对梦的类型划分的观点的。换句话讲，许慎也主张将梦划分为六种类型。

《列子》对梦的类型划分也是完全继承了《周礼》的观点。《列子》说：“觉有八征，梦有六候……奚谓六候？一曰正梦，二曰噩梦，三曰思梦，四曰寤梦，五曰喜梦，六曰惧梦。此六者，神

---

① 《周礼注疏》卷二十五。
② 《说文解字注》。

所交也。"[①] 从中也可看出，这与《周礼》的观点是一脉相承的。

合而言之，六梦说是这一时期影响最大的一种关于梦的类型划分的观点。

(二) 十梦说

十梦说是指将梦划分为十种类型的观点，这是东汉王符的见解。他说："凡梦：有直，有象，有精，有想，有人，有感，有时，有反，有病，有性。在昔武王，邑姜方震（娠）大叔，梦帝谓己：'命尔子虞，而与之唐。'及生，手掌曰：'虞'，因以为名。成王灭唐，遂以封之。此谓直应之梦也。诗云：'维熊维罴，男子之祥；维虺维蛇，女子之祥。''众维鱼矣，实维丰年；旐维旟矣，室家蓁蓁。'此谓象之梦也。孔子生于乱世，日思周公之德，夜即梦之。此谓意精之梦也。人有所思，即梦其到；有忧即梦其事。此谓记想之梦也。今事，贵人梦之即为祥，贱人梦之即为妖；君子梦之即为荣，小人梦之即为辱。此谓人位之梦也。晋文公于城濮之战，梦楚子伏己而盬其脑，是大恶也。及战，乃大胜。此谓极反之梦也。阴雨之梦，使人厌迷；阳旱之梦，使人乱离；大寒之梦，使人怨悲；大风之梦，使人飘飞。此谓感气之梦也。春梦发生，夏梦高明，秋冬梦熟藏。此谓应时之梦也。阴病梦寒，阳病梦热，内病梦乱，外病梦发，百病之梦。或散或集。此谓气之梦也。人之情心，好恶不同，或以此吉，或以此凶。当各自察，常占所从。此谓性情之梦也。"[②]

从上段话可知，王符以举例的形式对这十种梦进行了界说：所谓直梦，是指一种能直接应验的梦，与上文王充讲的直梦相似；所谓象梦，是指一种内容虽非真事，但却有象征意义的梦；所谓精

① 《列子》卷3，《周穆王篇》。

② 王符：《潜夫论》卷7，《梦列第二十八》。

梦，是指一种由精思产生的梦；所谓想梦，是指一种由记想产生的梦；所谓人梦，是指一种由于人的地位不同造成的内容相同而其象征意义却有差异的梦；所谓感梦，是指一种由于感受风雨寒暑的变化而产生的梦；所谓时梦，是指一种感受季节时令变化的梦；所谓反梦，是指一种梦后应验之事与梦境恰恰相反的梦；所谓病梦，是指一种由于身体的病变而引起的梦；所谓性梦，是指一种由于性情不同造成的对梦的解释也各有差异的梦。很明显，王符主要是按梦的内容和梦的成因两条标准对梦进行类型划分的。

（三）四梦说

四梦说是将梦划分为四种类型的观点，这是唐代释道世编的《法苑珠林·眠梦篇》中的观点。书中说："……熏缘好丑，梦通三性。若宿有善恶，则梦有吉凶，此为有记（梦）；若习无善恶，泛睹平事，此为无记（梦）；若昼缘青黄，梦想还同，此为'想梦'；若见升沉，水火交侵，此为'病梦'。"① 可见，"有记梦"是一种因果报应的梦，"无记梦"相当于《周礼》的正梦，"想梦"与"病梦"则与中国古代思想家和医家讲的想梦和病梦涵义相近。书中又说："如善见律云，梦有四种：一，四大不和梦；二，先见梦；三，天人梦；四，想梦。云何四大不和梦？答：眠时梦见山崩或飞腾虚空，或见虎狼狮子贼逐，此是四大不和梦，虚而不实。云何先见梦？答：或昼日见，或白或黑，或男或女，夜尅梦见，是名先见梦，此亦不实。云何天人梦？答：若善知识天人为现善梦令人得善；若恶知识者为现恶梦。此即真实。云何想梦？答：此人前身或有福德，或有罪障；若福德者现善梦，罪者现恶梦，如菩萨母初欲入母胎时，梦见白象从忉利天下入其右胁，此是想梦也。"②涤除其神秘因素，这四梦与中国传统对梦的看法大致相同。

①② 《法苑珠林·眠梦篇第二十六之一》。

综上所述可知，这一时期学者对梦的类型划分的观点，既有缺点，也有优点。其优点是对梦的类型划分颇为细致。其缺点，第一是对梦的划分标准不够准确，表现在两个方面：一是同时用多种标准对梦进行类型划分，如十梦说，主要是按梦的成因和梦的内容两条标准作出的；二是划分标准本身不够准确，如六梦说，尽管主要是按梦的成因这一标准作出的，但它只重点考虑情绪因素在梦的成因上的作用，而忽略了其他因素在梦的成因中的作用。但是我们不能苛求古人，毕竟，时至今日，对梦的类型划分仍不够完善。如现代英国著名精神分析学家查尔斯·莱格夫特（Charles Rycroft）在《梦的真谛》中，专列一章（即第五章：各种类型的梦）论梦的类型，他将梦分为十五种：创伤梦、恶梦、焦虑梦、俄底浦斯梦、便利梦、性冲动梦、月经梦、儿童的梦、异化的梦、盲人的梦、双关语梦、重复出现的梦、考试梦、身体疾病和梦、命令梦，其划分标准也不够准确[①]。由此可见，中国古人对梦的类型划分的观点，至今仍有一席之地。第二是论梦带有某些神秘、乃至迷信色彩。如王符的“直应之梦”，就有此嫌。

三、梦的成因

难能可贵的是，这一时期的思想家和医家都很重视探讨梦的成因，并形成了多种观点，归纳起来，主要有以下四种：

（一）因情生梦说

因情生梦说指梦是由于人的情绪、情感所引起的一种观点。由于郑玄、许慎、《列子》、张湛和贾公彦等都是持此观点的，因而它是这一时期在思想家中影响最大的一种观点。

---

① （英）查尔斯·莱格夫特著、斯榕译：《梦的真谛》，学林出版社 1987 年版，第 99～132 页。

如前所述，郑玄等人继承《周礼》的观点，主要是按梦的成因对梦进行类型划分的。而《周礼》的“六梦说”中有四种梦（噩梦、思梦、喜梦和惧梦）的成因是情绪、情感因素，可见，郑玄和许慎等人已意识到情能生梦。

《列子》继承《周礼》的观点，也认为情能生梦。并且，它进一步说：“故神凝者想梦自消（注：昼无情念，夜无梦寐）。信觉不语，信梦不达；物化之往来者也（注：梦为鸟而戾于天，梦为鱼而潜于渊，此情化往复也）。”[①] 这里，括号中的“注”是东晋张湛作的。从这段话可看出，《列子》和张湛都认为，由于人的情绪、情感能使人做梦，故而，一个人若在白天能做到没有情念，则夜晚就不会做梦。并且，从“昼无情念，夜无梦寐”和“此情化往复也”等语看，因情生梦说在张湛那里已得到较为明确的阐述。

（二）淫邪发梦说

这一时期医家在论述梦的成因时，主要是继承《黄帝内经》淫邪发梦说的观点[②]。如隋代《巢氏诸病源候总论》曾说：“夫虚劳之人，血气衰损，脏腑虚弱，易伤于邪。邪从外集内，未有定舍，反淫于脏，不得定处，与营卫俱行，而与魂魄飞扬，使人卧不得安，喜梦。”[③] 这段话，几乎与《内经》中的《淫邪发梦篇》完全相同，可见，《巢氏诸病源候总论》关于梦的成因，是继承了《内经》的思想。

并且，由上述那段话也可知，淫邪发梦说中，“淫”有太过之意；“邪”或称“邪气”，是致病因素的总称。淫邪发梦说，意即外界各种致病因素过多侵入人的身心活动，造成人体阴阳失调，使人睡不安

---

① 《列子》卷3，《周穆王篇》。

② 汪凤炎：《论中国古代释梦心理学思想》，载《南京师大学报》（社科版）1997年第3期，第90～93页。

③ 巢元方：《巢氏诸病源候总论》卷4，《虚劳病诸候·虚劳喜梦候》。

稳，故而易做梦。换句话讲，梦的产生是由于外部致病因素对人身心造成过多不良影响的结果。可见，淫邪发梦说试图从中医学角度揭示梦形成的生理心理机制，可用图 5－1 示意如下：

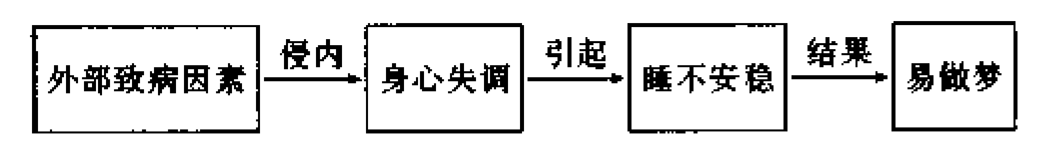


图 5－1 淫邪发梦示意图

淫邪发梦说对这一时期思想家论梦的成因也有一定的影响。如上文“梦的类型”里，王符所讲的病梦，从其成因上看，也是吸收了《内经》淫邪发梦的思想。

（三）生理刺激生梦说

生理刺激生梦说，意即梦是由于人受到生理刺激而产生的一种观点。如上所述，王符曾说：“阴病梦寒，阳病梦热，内病梦乱，外病梦发，百病之梦。或散或集。”这些病梦，从其成因上看，就是由于受到生理刺激而引起的。《列子》说：“甚饱则梦予，甚饥则梦取。是以以浮虚为疾者则梦扬；以沈实为疾者则梦溺。”① 巢元方则说：“甚饱则梦行，甚饥则梦卧。”② 这都是强调梦境与人所受的生理刺激有关。唐代孙思邈也说：“肝伤善梦。”③ 把肝的健康状况作为梦的成因之一。

（四）物理刺激生梦说

物理刺激生梦说，意即梦是由于人感受物理刺激而产生的一种观点。该观点以《淮南子》、王符和《列子》等为代表。

《淮南子》说：“遗腹子不思其父，无貌于心也，不梦见象，无形于目也。”④《列子》说：“藉带而寝则梦蛇。”⑤前一句话意即，父

①⑤《列子》卷 3，《周穆王篇》。
②《巢氏诸病源候总论》卷 4，《虚劳病诸候·虚劳喜梦候》。
③ 孙思邈：《千金要方》卷 19，《补肾第八》。
④《淮南子》卷 17，《说林训》。

亲去世后生下的小孩，由于从未见过其父亲，故而不会梦见其父亲的形象；后一句话意即，由于人系着带子而睡，受到带子的刺激，则会梦见蛇（蛇的形状像带子）。这两句话从正反两方面说明：梦是由于人受到物理刺激而产生的。若人没有受到有关物理刺激，则不会做相应的梦。又如上文王符所说："阴雨之梦，使人厌迷；阳旱之梦，使人乱离；大寒之梦，使人怨悲；大风之梦，使人飘飞。此谓感气之梦也。春梦发生，夏梦高明，秋冬梦熟藏。此谓应时之梦也。"从其成因上看，也属于物理刺激生梦说。

合而言之，中国古代学者论梦的成因的优点有三：一是在释梦时强调因果法则，即大都认为梦是有其成因的。这从中国古代学者重视梦的成因的探讨就可看出。东汉王符甚至认为，任何梦，包括一些非常奇特的梦，都是有其成因的。他说："夫奇异之梦，多有故而少无为者矣。"① 这和弗洛伊德坚信因果法则在释梦中的作用的观点有相似之处。二是视野较为开阔，从不同角度探讨梦的问题。如关于梦的成因，因情生梦说主要从心理学角度进行探讨，淫邪发梦说主要从医学角度和生理学角度进行探讨。三是初步揭示了梦的生理机制。但是这一时期学者论梦的成因也有缺点，即论梦的成因有笼统之感，如淫邪发梦说，将各种导致梦产生的致病因素统称为"邪"，但事实上，有些梦是由于自然界中风、寒、暑、湿、燥、火六种致病因素（中医是合称为"六邪"或"六淫"）引起的；有些梦是由于体内脏腑功能失调而引起的，临床表现与六淫所致梦的特点相似，故而应加以区别，将前者称为"外邪"，后者称为"内邪"（即内风、内寒、内湿、内燥、内火或内热）。但是这一时期学者多没有进行区分，显得笼统。

① 王符：《潜夫论》卷7，《梦列第二十八》。

四、梦的功能

这一时期的思想家和医家在论梦时，多涉及占梦问题。涤除其中神秘的、乃至迷信的成份和阶级偏见，仅从心理学角度看，占梦的主要内容有二：一是探讨梦的成因；另一是探讨梦的功能。由于梦的成因已在上文论述了，故这里只论述梦的功能。又由于这一时期思想家和医家论梦的功能的角度是不一致的，故而这里分开探讨。

（一） 医家论梦的功能

如前所述，自《内经》开始，医家论梦功能，主要集中在梦能否反映人的健康状况这一问题上；并认为，在一定程度上，梦能反映出人的健康状况。故而这一时期医家在论述病症，尤其是脏腑症候时，一般也都会讲到梦象；而要诊断病症，尤其是脏腑疾病时，也多要问到梦象，并会根据梦象而治病。如《巢氏诸病源候总论》就主张："阴气盛则梦涉大水而恐惧，阳气盛则梦大火而燔焫，阴阳俱盛则梦相杀。上盛则梦飞，下盛则梦堕。甚饥则梦取，甚饱则梦予。肝气盛则梦怒，肺气盛则梦恐惧、哭泣、飞扬，心气盛则梦善笑恐畏，脾气盛则梦歌乐、身体重不举，肾气盛则梦腰脊两不属。凡此十二盛者，至而泻之立已。厥气客于心，则梦见丘山烟火。客于肺，则梦飞扬，见金铁之奇物。客于肝，则梦山林树木。客于脾，则梦见丘陵大泽，坏屋风雨。客于肾，则梦临渊，没于水中。客于膀胱，则梦游行。客于胃，则梦饮食。客于大肠，则梦斗讼自刳。客于阴器，则梦接内。客于项，则梦斩首。客于胫，则梦行走而不能前，及居深地中。客于股肱，则梦礼节拜起。客于胞脏，则梦溲便。凡此十五不足者，而补之立而已也。寻其致梦，以设法治，则病无所逃矣。"[①] 从这几段话可知，

---

① 巢元方：《巢氏诸病源候总论》卷4，《虚劳病诸候·虚劳喜梦候》。

《巢氏诸病源候总论》认为梦的功能主要有四：第一，能反映人的本能欲望，如“客于阴器，则梦接内”；第二，能反映人的生理机能状况，如“甚饥则梦取，其饱则梦予”；第三，能反映脏器的盛衰，如“心气盛，则梦喜笑恐畏”；第四，能反映病变的位置，如“客于肾，则梦临渊，没于水中”。正因为在《巢氏诸病源候总论》看来，梦有如此重要的功能，故而主张寻梦治病；并提出了两条治疗原则：即“盛者泻之”和“不足者补之”。用图5－2示意如下：

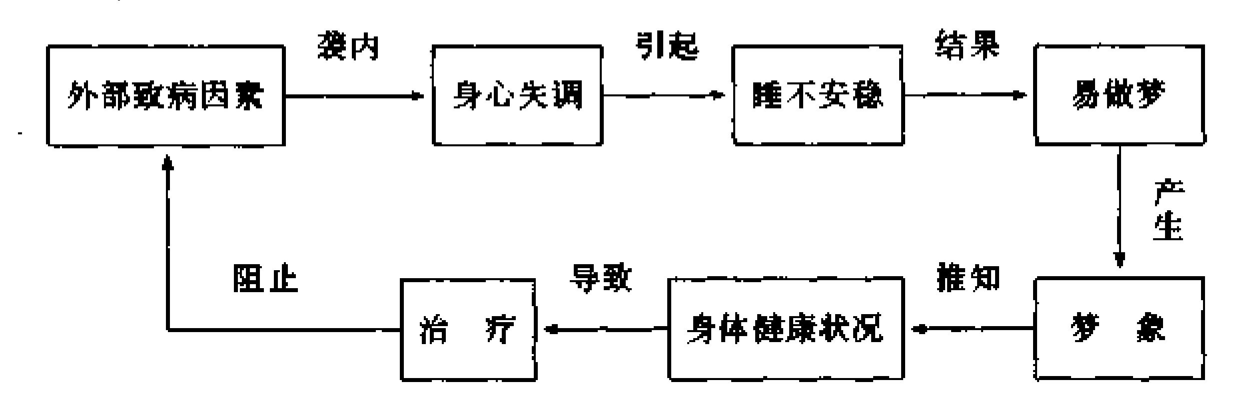


图5－2 《巢氏诸病源候总论》寻梦治病示意图

该图意即，由于《巢氏诸病源候总论》主张淫邪发梦说，而做梦必有梦象，并且它又认为梦象能在一定程度上反映人的身体健康状况，因而《巢氏诸病源候总论》认为可根据梦象推知人的健康状况。若由梦象发现人的身体存在疾病，就可对症治疗。病治好的同时，外部致病因素也就被阻止了。外部致病因素既已被阻止，也就不会再侵入人体之内，这样，人就能达到身心和谐，睡眠安稳，也就不易做梦了。

必须指出三点：一是“在西方，古希腊哲人亚里士多德也曾有过恶梦可能是疾病先兆的类似论述。事实确实如此。当今医学科学验证，一个人在梦中经常发生被人追赶、心跳气促、甚或胸口压抑疼痛、惊恐万分的情景，这个人就很可能患有冠心病，心胶痛。另如梦中出现胸口被压、冷汗淋漓，这个人也可能已经得

了肺部疾病”[1]。“现代生理心理学也认为，人在白天或觉醒时，受到外界大量的刺激信号，使大脑无暇顾及一个疾病初起的微弱信息。另外，大脑对此也能调节。而当人在睡眠状态下，外界的信息输入大大减少，大脑许多细胞处于‘休息’状态。于是，这类潜伏性恙变的异常刺激信号传入大脑后，便可能使大脑相应的细胞活动起来，一旦兴奋波扩散到皮层视觉中枢，这里的脑细胞就应激起来，从而就出现各种梦境。”[2]可见，这一时期医家寻梦治病的观点，与现代医学和生理心理学的有关观点有类似之处。二是这一时期医家寻梦治病时多是治疗生理方面的疾病，这与弗洛伊德寻梦治病时多是治疗心理方面的疾病的观点是不同的。三是这一时期医家寻梦治病思想有牵强附会之感。如《巢氏诸病源候总论》等中医书，将十二盛与十五不足和梦境一一对应起来，试图根据梦的内容确定身体的疾病，就有此嫌。

（二）思想家论梦的功能

这一时期思想家论梦的功能，主要集中在梦是否具有预兆吉凶祸福这一问题的探讨上，并出现了两种不同观点：

一是认为梦不具有预兆吉凶祸福的功能。唯物主义思想家——如王充和王符等人——多持这种观点。但各人在论述方法上也有一些细小区别，主要有两种反对方式。一是用偶然性巧合来解释梦所产生的吉凶祸福的后果，以王充等人为代表。王充尽管承认人的直梦或梦有直验，但坚决反对梦能预见吉凶祸福。他说：“兆数之见，自有吉凶，而吉凶适与相逢。……夫见善恶，非天答应，适与善恶相遇也。……夫占梦与占龟同。”[3] 二是用心理的预期作用来解释梦所产生的吉凶祸福后果，这比王充等人的观点前进了一步。

---

①② 转引自洪丕谟：《梦的生活》，中国文联出版公司1993年版，第9～10页。
③ 王充：《论衡·卜筮篇》。

该种观点以王符为代表。王符说："如使梦吉事，而已意大喜，乐发于心精，则真吉矣；梦凶事，而已意大恐惧，忧悲发于心精，即真恶矣。"[①] 这就揭示了梦境与吉凶祸福的关系，即人的梦境，有可能会通过影响人的情绪而影响人的行为。若一个人的情绪易受其梦境的影响，则吉梦易使其产生良好的心情，而凶梦易使其心情变坏，这种情况若长期存在，则必然会对人产生一定的影响：吉梦使人万事顺心，凶梦使人事事不如意。用图 5—3 示意如下：

梦　境 —影响→ 情　绪 —影响→ 行　为 —产生→ 结果（好或坏）

图 5—3　梦境所具有的心理预期作用示意图

另一是认为梦具有预兆吉凶祸福的功能。唯心主义思想家多持此观点。如唐代释道世编的《法苑珠林·眠梦篇》说："……熏缘好丑，梦通三性。若宿有善恶，则梦有吉凶。"意即梦是有预兆吉凶祸福功能的。

需要指出，对于梦能否预示将来，弗洛伊德的态度是："那么梦是否能预示将来呢？这个问题当然并不成立，倒不如说梦提供我们过去的经验。因为从每个角度来看，梦都是源于过去，而古老的信念认为梦可以预示未来，亦并非全然毫无真理。以愿望达成来表现的梦，当然预示我们期望的将来，但是这个将来（梦者梦见是现在）却被他那不可摧毁的愿望模塑成和过去的完全一样。"[②] 从这段话可看出，弗洛伊德认为梦不可预示将来；如果说梦能预示将来的话，那也只是一种心理的预期作用（愿望达成）。

① 王符：《潜夫论》卷 7，《梦列第二十八》。

② （奥）弗洛伊德著，赖其万、符传孝译：《梦的解析》，作家出版社 1986 年版，第 501 页。

可见，这一时期唯物主义思想家的观点与弗洛伊德的观点有类似之处。

第六章　秦汉至隋唐应用心理学思想

第一节　社会心理学思想

秦汉至唐这段历史中，天下纷争，社会动荡。个性意识有所觉醒；人际交往注重人情和技巧；管理也开始向重视人的因素转变，司法上主张实行清静无为、与民休息的宽松政策，通过礼乐教化来改善民心。总之，这是一个社会心理思想逐步走向成熟的时期。

一、社会化和个性化理论

所谓社会化，是指个体在社会的影响下，吸收社会的文化，成为适合社会要求的社会成员的过程。社会化过程同时也是个性化过程。秦汉时期由于个性意识上处在比较蒙昧的状态，社会化理论尚在初始阶段，其特征表现为求同去异，追求统一，而真正的个体社会化只有到魏晋时期个性的觉醒后才开始，所以很难找到较成熟较完善的个性社会化理论。

（一）关于社会化的理论

这一时期学者认为教育对于人的社会化具有重要作用。董仲舒指出："性者，天质之朴也；善者，王教之化也。无其质，则王教不能化；无其王教，则质朴不能善。"① 这句话的含义是说，性是与身具来的自然素质，而善则是教育培养的结果。先天的素质

① 董仲舒：《春秋繁露·实性》。

与教育的关系是，素质是培养善性的基础；教育是培养善性的外在条件，彼此不可或缺。即只有自然之性与教育的结合，才能培养出为社会所欢迎的善性来。王充更以染丝为例说明人的社会化过程："譬犹练丝，染之蓝则青，染之丹则赤。十五之子其犹丝也，其有所渐化为善恶，犹蓝丹之染青丝，使之为青赤也。青赤一成，真色无异。是故杨子哭其道，墨子哭练丝也。……人之性，善可变为恶，恶可变为善，犹此类也。"① 他还以孔子学生的成长为例说明教育在人的社会化过程中的作用："未入孔子之门时，闾巷常庸无奇，其尤甚不率者，唯子路也。……孔子引而教之，渐渍磨砺，阖导牖进猛气消损，骄节屈折，卒能政事，序在四科，斯盖变性使恶为善之明效也。"

（二）关于个性化的理论

有人说魏晋南北朝时期是个性觉醒的时期，这是对这个时代的文人学者的一种赞扬，也是对他们开始注意个性、重视个体在社会中的作用的一种肯定。不过从心理学的意义上来看，这一时代的理论对个性化还只是刚刚涉及到一点边缘。

魏晋玄学家在阐述老子学说时谈到认识自我的重要性，认为能了解别人是一种智慧，而真正地了解自己才是"超智"，一种最上乘的智慧。"知人者，智而已，未若自知者，超智之上也。"② 而且特别强调只有战胜自己的，对自己用力，用智的人才是最强大的，不会因外物而改变扭曲自己。"胜人者，有力而已矣，未若自胜者，无物以损其力。用其智于人，未若用其智于己也；用其力于人，未若用其力于己也。明用于己，则物无避焉；里用于己，则

① 王充：《论衡·率性》。
② 《王弼集校释·老子道德经注》上篇。

物无改焉。”[1] 从这些论述中我们确实可以体会到魏晋玄学家们个性觉醒的意识。

二、人际交往与人际关系

在个体与社会的相互作用中，核心的问题是人与人的社会关系。人际关系主要是指人们在活动过程中的心理关系，是人们在社会交往中发展起来的。我国古代的人际交往理论成熟较早。在这一时期，各大思想家对人际交往的意义、原则和技巧等都有所论述，而且颇有独到之处。

（一）人际交往的意义

虽然那时的人们并没有认识到人是社会关系的总和，但从实际的社会经验中，人们已开始清楚地认识到人际交往在社会生活中的重要作用，有的甚至还把它上升到国家兴亡的高度来谈论。如三国时期的诸葛亮谈论人际关系时说：“亲贤臣，远小人，此先汉所以兴隆也；亲小人，远贤臣，此后汉所以倾颓也。”[2] 认为国君的交际范围影响到国家的兴衰。还说：“上下好礼，则民易使，上下和顺，则君臣之道具矣。”[3] 强调君臣上下的人际关系和谐，是使国家上下安定、秩序和顺的重要前提。

从个人成长发展的角度看，人际交往也是非常重要的。颜之推在他的《颜氏家训》中说：“是以与善人居，如入芝兰之室，久而自芳；与恶人居，如入鲍鱼之肆，久而自臭也。墨子悲于染丝，是之谓也。君子必慎交游焉。”[4] 显然颜之推是非常重视交游对人的发展的影响的。

---

① 《王弼集校释·老子道德经注》上编。

② 《诸葛亮集·前出师表》。

③ 《诸葛亮集·便宜十六策·君臣第二》。

④ 唐汉编译：《颜氏家训》，三秦出版社 1995 年版，第 101 页。

（二）人际交往的原则

人际交往应遵循一定的原则，这些原则不同的学者有不同的论述，就这一时期的主要观点而论，可以概括为以下几点：

1. 为人要谦恭

人际交往中首要的是应该怎样对待自己和别人。只有为人谦恭，能够严格要求自己，并不断充实自己的人，才能在人际交往中获得成功。刘劭把人际交往分为三种类型，每一种类型有这三个层次："大无功而自矜，一等；有功而伐之，二等；功大和不伐，三等。愚而好胜，一等；贤而尚人，二等；贤而能让，三等。缓己急人，一等；急人急己，二等；急己宽人，三等。"[①] 从这个分类上，我们可以看出刘劭推崇的是那种有大功而又不自夸的、有贤能而又能谦让的、对己要求严格而又能对别人宽容的人；鄙视那种有点功劳就自吹、没什么才智却又逞能好胜、对自己宽容而对别人苛刻的人。

刘劭还说："是以君子举不敢越仪准，志不敢凌轨等。内勤己以自济，外谦让以敬惧。是以怨难不在于身，而荣福通于长久也。彼小人则不然，矜功伐能，好以凌人。是以在前者人害之，有功者人毁之，毁败者人幸之。是故并辔争先，而不能相夺；两顿具折，而为后者所趋。由是论之，争让之途，其别明矣。"[②]意思是说，君子行为不敢违背法度，思想不敢超越准则。对自己不断加强修养，不断提高自己；对别人表现得谦让和敬畏。所以怨恨找不到自己的头上，而名利地位能保持长久。但小人却不然，居功自傲，夸耀才能，喜欢与人竞争。所以居于人前者，人们陷害他；有功者，人们诋毁他；失败者，人们对他幸灾乐祸。因此，两马并驱前行，一马不能争先。如果两马受伤停顿，就会被别人超过。从

①② 刘邵：《人物志·释争第十二》。

这里来说，争与让的结果，其差别是显著的。刘劭认为谦让之道是人际关系的润滑剂，是泯冤仇为友谊、化干戈为玉帛的有效途径。同时，谦让之道又是以屈求伸、以退为进的手段。只有这样，才能够达到“不伐者伐之也；不争者争之也；让敌者胜之也；下众者上之也”[①] 的境界。

2. 交友要慎重

由于人的复杂性和多样性，如果滥交朋友就会使人误入歧途。因此，这一时期的学者非常注重交友的问题。葛洪就说：“吾闻详交者不失人，而泛结者多后悔。较曩哲先择而后交，不先交而后择也。”[②] 认为毫无选择地交朋友是不明智的，而应该像先哲那样“先择而后交”。交友慎重还要谨慎对待已有的朋友，以正确的方法保持已有的友谊。葛洪认为：“余以朋友之交，不宜浮杂，面而不心。”[③]待朋友以诚心，而不是表面应付。“善交狎而不慢，和而不同。见彼有失，则正色而谏之。告我以过，则速改而不惮。不以忤彼心而不言，不以逆我耳而不纳。不以巧辩饰其非，不以华辞文其失。不形同而神乖，不逆情而口合，不面从而背憎，不疾人之胜己。”葛洪在这里特别强调的是善于交往的人愉悦而不轻慢，和谐而又保持自己的本色，决不雷同附和；并且能够对朋友直言不讳，也乐于接受朋友的劝告，决不对朋友当面一套、背后一套，决不心口不一，不嫉妒他人超过自己。

3. 择友有标准

择友的标准不同，人们交友的方式和范围也就不同。葛洪认为：“且夫朋友也者，必取乎直谅多闻，拾遗斥谬，生无请言，死

① 参见朱永新、刘崇德著：《才性之谜》，浙江大学出版社 1989 年版，第 25 页。
②③ 葛洪：《抱朴子外篇·交际》。

无托辞。始终一契，寒暑不渝者。”① 理想的朋友应该是能够做到“直谅多闻”、“拾遗斥谬”的。这里的“直谅多闻”即正直、宽容、学识广博，是葛洪提出来的一个择友的标准。诸葛亮则说：“势利之交难以经远。士之相知，温不增华，寒不改叶，能四时而不衰，历夷险而益固。”②人世间最为可贵的是相知之士，能够共度患难，同享欢乐，历经考验后友谊更加醇厚。这种相互理解、历经磨难、永不变心的境界，是诸葛亮提出来的又一个择友的标准。

（三）人际交往的技巧

这一时期涉及到交往技巧方面的理论，主要是关于劝说和流言方面的心理思想。

1. 关于劝说

劝说是在人际交往中经常发生的行为，为了要改变别人的行为或思想，或让别人接受自己的思想观点，就要用劝说来达到目的。汉代王充在这方面很有精辟的论述。他说：“商鞅三说秦孝公，前二者不听，后一说用者：前二，帝王之论；后一，霸者之议也。夫持帝王之论，说霸者之主，虽精见距，更调霸说，虽粗见受。精遇孝公所不欲得，粗遇孝公所欲行也。故说者不在善，在所说者善之；……故为善于不欲得善之主，虽善不见爱；为不善于欲得不善之主，虽不善不见憎。”③ 王充在这里明确地阐述了劝说别人改变态度，接受新观点的心理过程。现代社会心理学认为认知态度是知、情、意的统一体，与行为有密切的关系。劝说者和被劝说者之间的共同语言越多就越能够使人信服，影响对方的行为态度。商鞅在“王者之论”方面与“霸者之主”没有共同语言，而

① 葛洪：《抱朴子外篇·交际》。
② 《诸葛亮集·论交》。
③ 葛洪：《抱朴子·逢遇》。

在“霸者之议”方面却找到了共同的语言，因而他的主张才被接受，对秦孝公产生了影响，劝说才有效果。

2. 关于流言

汉代的王充认为流言产生的主观原因是由于人们的兴趣和需要而引起的，而且人们的天性就是喜好奇怪之语，因而不耸人听闻不足以吸引众人。他准确地分析出流言的起因，说：“俗人好奇。不奇，言不用也。故誉人不增其美，则闻者不快其意；毁人不益其恶，则听者不惬于心。闻一增以为十，见百益以为千，使夫纯朴之事十剖百判，审然之语，千反万畔。……蜚流之言，百传之语，出小人之口，驰闾巷之间，其犹是也。”[1] 他还认为那些善于谈论的人为了表达自己的愿望，总是以满足别人的这种猎奇的心理需要，来造“虚妄之文”。他说：“是故才能之士，好谈论者增益事实，为美盛之语；用笔墨者造生空文，为虚妄之传。听者以为真然，说而不舍；览者以为事实，传而不绝。不绝则文载竹帛之上；不舍，则误入贤者耳。”[2] 并且指出这种流言会对社会有一定的负面影响。“沉溺俗言之日久，不能自还以从实也。是故正是之言为众所非，离俗之礼为世所讥。”[3] 可见流言对社会是大为有害的。《刘子新论》中也说：“世人传言，皆以小为大，以非为是。传弥广而理逾乖，名弥假而实逾反，则回犬似人，转白成黑矣。”[4] 认为这种流言大都是颠倒是非，混淆黑白，乱人视听，不利于社会的安定，因此统治者应该尽可能消除流言的不良影响。王充则认为只有圣贤之人才能做到：“决错谬之言，定纷乱之事。唯贤圣之人为能任之。圣心明而不暗，贤心理而不乱。用明察非，非无

① 王充：《论衡・艺增》。
② 王充：《论衡・对作》。
③ 王充：《论衡・定贤》。
④ 《刘子集校・审名》。

不见；用理铨疑，疑无不定。”①

三、管理心理思想

（一）以人为中心的管理心理思想

人贵论思想是中国古代的传统心理思想，为后来的许多管理者所重视，因而古代的管理心理思想明显地表现出以人为中心的特征。

（二）人员甄选的心理思想

1.“八观”、“五视”法

南北朝时期的刘劭对人员的选拔也颇有研究。他主张通过“八观”、“五视”的方法来进行考察，选拔人才。“八观”是指：“一曰观其夺救，以明间杂；二曰观其感变，以审常度；三曰观其志质，以知其名；四曰观其所由，以辨依似；五曰观其敬爱，以知通塞；六曰观其情机，以辨恕惑；七曰观其所短，以知所长；八曰观其聪明，以知所达。”② 意思是，第一要看一个人对争夺与救济时的态度，分清其现象与本质的区别；第二看一个人在骤变时的反映，判断其常态；第三是看一个人的志趣和气质，弄清他名声的虚实；第四是看一个人的发展历程，来辨别他才能的真假；第五是看他的所敬所爱，来判断他前途是否通顺；第六是看他的各种情欲表现，来辨别他的贤明与困惑；第七是看他的不足之处，来了解他的特长和优势；第八是看他的聪明程度，来了解他的才能所到达的境界。“五视”是指：“居视起所安；达视其所举；富视其所与；穷视其所为；贫视其所举取。”③ 意思是看一个人，在安

① 王充：《论衡·定贤》。
② 刘劭：《人物志·八观第九》。
③ 刘劭：《人物志·效难第十一》。

定的时候满足于什么；居官时推荐什么样的人；富足的时候支持什么样的人；不得志时有什么样的表现；贫贱时对待财物的态度如何。这样才能判断一个人是否是贤材。这里，刘劭对人才的心理作了较全面的考察，分析人才的心理结构的内在联系和外在表现，并主张在人才选拔时要在了解其基本素质的基础上，动态地掌握其变化发展规律。当然，刘劭对他的“八观”、“五视”方法的不足也有清楚的认识，这是在人员甄选时经常会出现的一些失误。

2．“七缪”——人员甄选中的误差

刘劭把人员甄选中经常出现的误差称之为“七缪”：“一曰察誉有偏颇之缪；二曰接物有爱恶之惑；三曰度心有大小之误；四曰品质有早晚之疑；五曰辨类有同体之嫌；六曰论材有申压之诡；七曰观奇有二尤之失。”① 意思是，如果只从名声上考察，会发生偏颇的错误；选拔人才会受到爱恶之情的干扰；衡量心志时不能区别大小；比较素质时不能分别早智与晚成的区别；辨别体类时受同体相护的干扰；评价人才时会有拔高与压低的不平等；观察奇材时往往忽略对尤妙与尤虚之人的区别。这里的“七缪”前三点是讲选拔人才的标准误差，后四点是讲选拔人才时方法误差。总之，刘劭在选拔人才时反对道听途说，主张重实轻名；反对凭个人的好恶选拔人才；反对以出生的高低贵贱作为标准。主张透过现象看到本质，发展地看待人才，客观全面地评价选拔人才。

（三）人员任用的管理心理思想

人员的任用是人力资源管理的关键。“知人善任”是每一个管理者所追求的境界，如果用人不当，不仅会使人力资源浪费，而且会由此造成失误，使管理陷入混乱。

刘劭曾分析过用人的难处，他说：“上材已莫知，或所识者在

① 刘劭：《人物志・七缪第十》。

幼贱之中，未达而丧；或所识者未拔而先没；或曲高和寡，唱不见赞；或身卑力微，言不见亮；或器非时好，不见信贵；或不在其位，无由得拔；或在其位，以有所屈迫。是以良才识真，万不一遇也；须识真在位识，百不一有也；以位势值可荐致之宜，十不一合也。或明足识真有所妨夺，不欲贡荐，或好贡荐而不能识真。"[①] 这里分析了用人过程中主观和客观两方面的困难。这一时期的思想家和统治者对人员任用的办法和原则提出了若干弥足珍惜的意见，主要有以下几点：

1. 用而不疑

唐太宗说："但有君疑于臣，则下不能上达，欲求尽忠竭虑，何可得哉?"[②] 认为用人者倘疑于被用者，就不能充分发挥被用者的作用。

2. "能与任宜"

刘劭认为人的能力是有差异的，"人才不同，各有差异"，在任用时就必须考虑到这种差异性，使具有某种才能的人处于最适宜的工作岗位上。汉高祖刘邦在总结自己成功的原因时说："夫筹策帷幄之中，决胜千里之外，我不如子房。镇国家，抚百姓，给馈饷，不绝粮道，吾不如萧何。连百万之军，战必胜，攻必取，吾不如韩信。此三者，皆人杰也，吾能用之，此吾所以取天下也。项羽有一范增而不能用，此其所以为我擒也。"[③] 在某种意义上可以说，刘邦的成功之道就在于实现了"能"与"任"的最佳结合。

3. "材与政合"

刘劭认为，在人员任用时不仅要能与任宜，而且要材与政合，

① 刘劭：《人物志·效难第十一》。
② 《贞观政要》卷6、《杜谗邪第二十三》。
③ 《史记·高祖本纪》。

即根据不同的政情和民众心理来任用一定的人才。他写道："是以王化之政，宜于统大，以之治小则迂；辩护之政，宜于治烦，以之治易则无易；策术之政，宜于治难，以之治平则无奇；矫抗之政，宜于治侈，以之治弊则残，谐和之政，宜于治新，以之治旧则虚，公刻之政，宜于纠奸，以之治边则失众；威猛之政，宜于讨乱，以之善则暴，伎俩之政，宜于治富，以之贫则劳而下困。故量能授官，不可不审也。"①认为每一种人都有自己具体而特殊的才能，并适合在特殊的政治领域中发挥优势。在某个领域里显示出才能，并不意味着在另一种政治背景下也能顺利施政，甚至会南辕北辙，一败涂地。所以必须根据不同的政，选拔适合于此政的人才，才能政治清明，国泰民安。

（四）人员激励的管理心理思想

人员激励的心理思想在这一时期十分丰富，比较有代表性的观点如下：

1. 榜样激励

榜样的力量是无穷的。诸葛亮写道："教令之政，谓上为下教也。非法不言，非道不行，上之所为，人之所瞻也。夫释己以教人，是谓逆政，正己以教人，是谓顺政。故人君先正其身，然后乃行其令。身不正则令不从，令不从则生变乱。"② 也就是说，上一级管理者的言行对下级有教育作用，所以不合法的话不说，不合道义的事不做，上级的所作所为，被下级的人看在眼里。如果放纵自己来教育别人，这种政治是违背常理的；端正自己的言行来教育别人，这种政治是合乎常理的。所以国君只有先端正自己的言行然后才发布命令。如果他不能端正自己即使发布了命令也不会有人听从，人们不听从命令国家就会滋生变乱。这就是强调

① 刘劭：《人物志・材能》。

② 诸葛亮：《便宜十六策・教令第十三》。

管理者自己的榜样作用，这种作用如果发挥得好，便产生积极的效果。葛洪也强调说："上行下效，君行臣甚。"[①]

2．赏罚激励

为了取得良好的赏罚效果，运用赏罚的方法也很重要。"善赏者，因民所喜以劝善；善罚者，因民所恶以禁奸。故赏少而善劝，刑薄而奸息。赏一人而天下喜之，罚一人而天下畏之，用能教狭而治广，用寡而功众也。"[②] 运用"赏"的手段是因为要倡导良好的社会风气，让"天下喜"；运用罚的手段，是因为要禁止人们都厌恶的，使天下人都惧怕犯罪而受惩罚。"故一赏不可不信也，一罚不可不明也。赏而不要，虽赏不劝；罚而不明，虽刑不禁。不劝不禁，则善恶失理。是以明主一赏善罚恶，非为己也，以为国也。适于己而无功于国者，不加赏焉；逆于己，而有功于国者，不施罚焉。罚必施于有过，赏必加于有功，苟能赏信而罚明，则万众从之，若舟之循川，车之遵路，亦奚向而不济，何行而弗臻矣。"[③] 所以说，赏赐应该守信，并且用在关键的地方；惩罚应该光明正大，才能使万众服从。诸葛亮也说："赏赐知其所施，则勇士知其所死；刑罚知其所加，则邪恶知其所畏，故赏不可以虚施，罚不可以妄加。"[④] 人们知道怎样能得到赏赐，就会勇往直前，赴汤蹈火在所不辞；知道怎样会受到刑法的制裁，就会有所畏惧邪恶不敢滋生。所以行使赏罚一定要慎重，不可虚施妄加。

3．仪式激励

即通过举行各种仪式来渲染气氛，鼓励士气。唐代李筌曾分析过仪式激励的意义和作用："夫人以心定言，以言出令，故须振

① 葛洪：《抱朴子·外篇·审举》。

②③ 《刘子新论·赏罚》。

④ 诸葛亮：《便宜十六策·赏罚第十》。

雄略，出励辞，锐铁石之心，凛风霜之气，发挥号令，申明军法。”①他还草拟了誓词的具体内容：“某将军某乙告尔六军将吏士伍等，圣人弦木为弧，剡木为矢，弧矢之利以威为庭，兼若、攻昧，取乱、侮亡。今戎夷不庭式于王命，皇帝受我斧钺，肃将天威，有进死之荣，无退生之辱，用命赏祖，不用命戮于社，军令无二，将无二言，勉尔乃诚以从王事无干典刑。”②这样的誓词会时刻萦绕在士卒的耳际，鼓舞他们骁勇善战，驰骋疆场。

四、司法心理思想

西汉初年，统治者面对经济凋敝、天下饥馑、民不聊生、人心思安的形势，为了防止重蹈秦亡的覆辙，在治国思想上放弃了法家学说，而崇尚主张清静无为的黄老之术，实行与民休养生息的施政方针，因而从汉至唐的司法心理思想有较大的变化。其主要观点如下：

（一）犯罪的心理原因

1. 认为犯罪产生的原因是放纵人性中的恶而造成的

这一时期的学者从对人性和犯罪的心理分析上，认识到人性有善恶两方面，有过于放纵恶的一面，或恶的一面被环境所诱导逼迫，使人产生犯罪心理。《淮南子》中认为：“人生而静，天之性也；感而后动，性之害也。物至而神应，知之动也；知与物接，而好憎生焉。好憎成形而知诱于外，不能反己，而天理灭矣。”③ 显然，人性安静乐恬，无私无瑕，在人们的后天的社会活动中，由于外物的刺激而产生了欲望，从而丧失了天理善性，做出不道德的事来。而且由于人的欲望很强烈，胜过了人性，欲望使人步入歧途，引起犯罪，所谓

①② 李筌：《太白阴经》卷3，《杂议·誓从军令篇第三十二》。

③ 《淮南子·原道训》。

"纵欲而失"。董仲舒生活于汉代中期，他认为绝大多数的中性之民是既能为善又能为恶的，其原因是"贪仁之性两在身"。人性是善恶相混的，人的性与情是相对立的，"人欲谓之情，情非度，制不节"①。所以对人的情不加提防，势必会奸邪并生。

王充从人的内外两方面来分析了人的犯罪心理。他认为人性是禀气而成的，人们禀受的气虽然是同质的，但有厚有薄有多有少，所以人有善恶，性有贤愚，所谓"禀气有厚泊（薄），故性有善恶也"②。王充论述的人犯罪的内在原因，是唯心的；但他分析的外在原因却有其合理的一面："无分于善恶，可推移者，谓中人也；不善不恶，须教成者也。……夫中人之性，在所习焉。习善而为善，习恶而为恶也。"③ 王充的这种后天"习善"便形成高尚的品德；"习恶"便形成不良的品德，导致犯罪的思想，闪烁着唯物主义的光芒。

2. 认为滥用酷刑，使民生怨恨，导致犯罪的增加

贾谊在总结历史的经验后，提出了自己的看法："以礼义治之者，积礼义也；以刑罚治之者，积刑法也。刑法积而民怨生，礼义积而民和亲。"贾谊的思想实际是对先秦法家的批判，代表了当时的统治者的观点：单纯依靠法令刑法来治理国家，这不仅不可能，而且会使民怨沸腾，导致更为严重的社会混乱。

3. 贫穷导致犯罪，当人们的生活的基本需要得不到满足的时候就产生了犯罪的动机

《淮南子》中写道："夫民有余即让，不足则争。让则礼义生，争则暴乱起。"④ 肯定了人不存在先天的犯罪心理，强调人欲望与

① 董仲舒：《春秋繁露·深察名号》。
② 王充：《论衡·率性》。
③ 王充：《论衡·本性》。
④ 《淮南子·齐俗训》。

犯罪心理之间有内在的联系，揭示了人们基本生活能否得到满足与产生犯罪心理有很大的关系。唐代的白居易也认为："食足财丰，而后礼教所由兴也。礼行教立，而后刑法所有措也。"人们贫困就会"思邪"，身穷就会"心滥"，贫穷是产生犯罪心理的根本原因。"是以财物不均，贫富相并，虽尧舜为主，不能息忿争而省刑狱也。"白居易认为"止狱措刑"的根本之道，是"富其人，崇其教"。只有这样，才能够倡导良好的社会风气，才有希望消除违法犯罪①。

（二）犯罪的心理结构

关于犯罪的心理结构的论述，在我国的古代典籍中并不多见，但王充的论述却较为系统而且颇有特点。

1. 强烈的贪欲

王充指出，奸人、佞人、小人和盗贼等人之所以干出种种违法乱纪的事情，一个共同的原因是他们都具有强烈的贪欲心理，所以，纵情顺欲是他们犯罪心理结构的重要方面。他说："患之所由，常有所贪。……奸人欲生，不畏罪法。"②"佞人知行道可得富贵，必以佞取爵禄者，不能禁欲也；知力耕可以得谷，勉贸可以得货，然而必盗窃，情欲不能禁者也。"③认为在贪欲心理的支配下，人们会神志混乱，执迷不悟，从而走向犯罪。贪欲心理具有很强的惰性。佞人明知按道办事可以获得富贵，却偏要以谄媚奉承的手段去取得高官厚禄；强盗明知努力耕耘可以获得谷食，勤于贸易可以获得财货，却偏要去偷盗。因而，怀有贪欲之心的人只追求他们自身的畸形需要的满足，不畏惩罚，不顾后患，不怕遭到杀身之祸。

2. 庸俗的侠气

① 以上引文见白居易：《策林四·止狱措刑》。

②③ 王充：《论衡·薄葬》。

庸俗的豪侠之气，也就是江湖义气，没有法律原则，不遵守道德规范，只凭一时的冲动和任性做事，常常给社会带来危害。王充说："豪侠之人，任侠用气，往来进退，士众云合。"[①] 这是说，奸猾豪强之徒，往往具有低级庸俗的江湖侠气信念。其共同的心理需要，使他们沆瀣一气，经常往来，像云一样聚集成群。这是社会犯罪一个重要根源。

3. 爆发的激情

王充在实践中观察到激情与犯罪之间的关系。他说："有鸡犬之畜，为人所盗窃，虽怯无势之人，莫不忿怒。忿怒之极，至相贼灭。"就是说当人们的利益受到侵害的时候，都会不由自主地产生忿怒的心理，即使平常胆小、病弱和无权无势的人也不例外。人们的忿怒之情达到极点，便会做出斗殴残杀之类的违法行为。现代心理学的研究表明，人在激情状态下，认识范围、理智、分析、自我控制等都会受到严重影响，一时不能正确地预测和估计自己的行为的影响和后果从而很可能导致犯罪。

（三）犯罪心理的防范

犯罪心理的防范是我国古代司法心理思想中最丰富的，为了防止违法犯罪的产生，几乎各家各派都有论述。

1. 以公正的赏罚，防范犯罪

《淮南子》十分注重赏罚的社会影响："义者，非能偏利天下之民，利一人而天下从风；暴者，非尽害海内之众也，害一儿女而天下离叛。"[②] 即合乎义的赏，虽赏一人而天下从善；不合乎义的罚，虽罚一人也会使天下怨叛。为了取得良好的赏罚的社会心理效果，《淮南子》提出了一个要求："圣人因民之所喜而劝善，因

① 王充：《论衡·讲瑞》。
② 《淮南子·主术训》。

民之所恶而禁奸，故赏一人而天下誉之，罚一人而天下畏之。”[①]“因民之情”而治是无为政治的根本原则；赏罚要达到罚一人而劝天下的目的，也必须坚持这一原则。在这里《淮南子》将黄老的无为思想与法家的人情思想有机地糅合起来了。

2. 以教化的手段，防范犯罪

贾谊就十分重视犯罪心理的预防。他提出了“心未滥而先谕教，则化易成”[②]的命题。认为如果一个人已经形成不良的道德品质，再对其进行教育就很难消除其原有的恶劣品德，更难于培养起他的良好的心理意识；只有在一个人尚未形成不良品德的时候，就预先对其进行教育，这样才能够容易培养起他的健康的心理意识，受到事半功倍的效果。贾谊提出的“先谕教”的思想包含两方面的内容：一是实行早期教育，主张加强对幼儿少年的早期教育，少儿的左右前后应当都是“善人”，这样才能“邪放非辟，无因入之”[③]；二是加强礼仪教化，贾谊说：“夫礼者禁于将然之前，而法者禁于已然之后，是故法之所用易见，而礼之所为生难知也……贵绝恶于未萌，而起教于微眇，使民日迁善远罪而不自知也。”[④]就是说，法是对行为的惩罚，是事后的处理，它的作用易于见到；礼是培养人们的善良品德和思想意识，消除人们犯上作乱的各种邪念和动机，它的作用不易见到。所以礼能治“本”，而法只能治“表”；只有加强礼义教化，才能有效地预防犯罪。

王充认为中人之性不是铁板一块，即使在后天形成了善良的或恶劣的品质以后，在一定条件下也是可以相互转化的，即“善

---

① 《淮南子·氾论训》。
② 贾谊：《新书·保傅》。
③ 贾谊：《新书·容经》。
④ 《汉书·贾谊传》。

可变恶，恶可变善”[①]。因而他主张“学校勉其前，法禁防其后”，即首先加强礼义道德教化，其次辅以法令刑法的制裁。不过王充在强调礼义教化的同时，也十分重视法和刑的作用。他认为礼和法在智力犯罪中各有各的作用，两者不能相互取代。而且法和刑还具有保障和辅助礼义得以贯彻的作用，“出于礼，入于刑。礼之所去，刑之所取”[②]。所以为了有效地防范犯罪，王充强调“明赏罚之命”[③]。

阮籍重视礼乐教化的作用。他说：“刑教一体，礼乐外内也。刑驰则教不独行，礼废则乐无所立……礼宣其象，乐平其心；礼治其外，乐化其内。礼乐正而天下平。”[④] 认为刑罚与教化是一体的，“礼”管理人的外在行为，“乐”管理人的内在思想。过分施行刑罚，教化就不能进行；“礼”被废除了，“乐”也就无所依靠。只要礼乐正常地施行，天下就可以平安。他觉得好的音乐能够“使人无欲，心平气定”，能够移风易俗，“定万物之情，一天下之意”，使人们改过迁善[⑤]。在此基础上他提出：“天地合其德，则万物其生；刑赏不用，而民自安矣。”[⑥]就是说，不用刑罚，也不用赏赐，老百姓会自然安定，不会犯罪。

3. 以身心各有所养，防范犯罪

董仲舒提出的防范犯罪的心理思想是：“天之生人也，使之生义与礼。利以养其体，义以养其心。心不得义不能乐，体不得利不能安。义者心之养也，利者体之养也。”[⑦] 这段话说明董仲舒认识到经济利益和道德规范是每个人都不可缺少的；人们只有在身和心各得所养的情况下才能循规蹈矩，安分守己。所以预防犯罪

---

① 王充：《论衡·率性》。

②③ 王充：《论衡·非韩》。

④⑤⑥《阮籍集·乐论》。

⑦ 董仲舒：《春秋繁露·身之养重于义》。

心理，根本上是让人们得到“利”和“义”。这种注意到从物质和精神两方面的防范对策应该说是很积极的。

4. 培养博爱之心，防范犯罪

韩愈认为治理国家根治犯罪必须从正心开始：“欲治其国者，先齐其家；欲齐其家者，先修其身；欲修其身者，先正其心；欲正其心者，先诚其意。”① 他又说：“博爱之心，谓仁。”所以，“正心”根本上就是要培养人们的“博爱之心”。有了“博爱之心”，就达到了道德修养的最高境界，就自然而然地形成了“中庸至德”。有了“中庸至德”，思想行为都能自觉地合乎规矩，不滋生任何“不善之心”。韩愈把“博爱”看作是预防犯罪、安定社会的最好方法。

第二节 教育心理学思想

在秦汉时期，无论就整体还是个人（人物、著作）方面看，教育心理思想都不那么丰富和全面，较之先秦时期的教育心理思想可能要逊色一些。在两汉的教育心理思想中，值得介绍的有两位思想家，即董仲舒和王充。董仲舒以其独有的人性论，为其教育心理思想提供了理论依据。王充在教育心理思想方面最大的贡献是主张学知，反对先知和生知。他的“学知论”对我国古代教育心理思想的发展起了很大作用。魏晋六朝时期的教育心理思想，主要集中在人性论和心理测验两个方面，其他具体问题（如学习心理、德育心理、教师心理等）涉及较少。隋唐的教育心理思想总体来说没有突出的成就，但比较值得一提的是韩愈，他的《师说》和《进学解》独树一帜，可以作为两篇教育心理思想的专门

① 韩愈：《原道》。

文献来读。

一、学习心理思想

（一）基本观点

在我国古代心理思想史上，生知和学知这两种观点都是存在的。但比较起来，学知是占优势的观点。汉唐时期主张学知说的著名思想家有王充、葛洪和韩愈。东汉王充肯定“智能之士，不学不成，不问不知”①。他反对先知和生知，强调任何人都不能“性自知”，只有通过学习，才能获得知识，发展智能。东晋葛洪反对生知的观点非常明确，他说：“世人谓圣人从天而坠，神灵之物，无所不知，无所不能。甚于服畏其名，不敢复料之以事。谓为圣人所不能，则人无复能之者也；圣人所不知，则人无复知之者也。不可笑哉？今具以近事校之，想可以悟也。”② 紧接这段话，葛洪还用孔子亲身经历的十多件事，证明圣人不能生知。唐代韩愈提出了著名论断：“人非生而知之者，孰能无惑？”这是他重视学习的理论基础。正因为主张学知，思想家才强调学习的必要。

（二）学习的意义

就学习的具体功能而言，这一时期的思想家指出了这样几个方面：

1. 学习可以发展智力、培养能力

《淮南子》对学习的这一功能分析比较深刻，归纳起来有三点看法：第一，勤奋学习的人，其智力水平一定能得到提高：“人皆多以无用害有用，故智不博而日不足。……以弋猎博弈之日诵诗

---

① 王充：《论衡·实知》。
② 葛洪：《抱朴子·内篇·辨问》。

读书，闻识必博矣。"① 第二，以反面说明缺乏条件的人，其智力无法获得发展与提高："今使人生于僻陋之国，长于穷檐漏室之下，长无兄弟，少无父母，目未尝见礼节，耳未尝闻先古，独守专室而不出门，使其性虽不愚，然其知者必寡矣。"② 第三，认为通过学习，智者可以更加有智，愚者也可以提高变智："文王智而好问，故圣。"③ "知人无务，不若愚而好学，自人君公卿至于庶人，不自强而功成者，天下未知有也。"④《刘子新论》指出通过学习可以使人发展才智，书中写道："人之不学，则才智腐于心胸。""故不登峻岭，不知天之高；不瞰深谷，不知地之厚；不游六艺，不知智之深。"⑤ 我国古代思想家关于才与学的关系，就是能力与学习的关系。刘劭曾明确地指出："夫学，所以成材也。"⑥ 诸葛亮亦强调："才须学也，非学无以广才。"⑦

2. 学习可以使人懂得道理，了解规律

《刘子新论》写道："道象之妙，非言不津；津言之妙，非学不传。未有不因学而鉴道，不假学以光身者也。"⑧

3. 学习可以改变人性

《淮南子》批驳了那种认为人性不可以改变因而反对学习的观点。他以驯马为例，说明马性都可以改变，人比马高级，其本性就更可以改变了。他写道："马，聋虫也，而可以通气志，犹待教而成，又况人乎？"⑨ 为了论证人性可变论的正确性，阐述学习的必要性和重要性，《淮南子》还以宝剑、铜镜必须经过磨、擦才能利、明为例，

① 《淮南子·泰族训》。
②④⑨ 《淮南子·修务训》。
③ 《淮南子·主术训》。
⑤⑧ 《刘子新论·崇学》。
⑥ 刘劭：《人物志·体别第二》。
⑦ 《诸葛亮·诫子书》。

说明人性必须经过学习才能改善提高。正如他所说："夫纯钩鱼肠之始下型，击则不能断，刺则不能入，及加之砥砺，摩其锋剽，则水断龙舟，陆刳犀甲。明镜之始下型，曚然未见形容，及其扢（原作粉，依王年孙改）以玄锡，摩以白旃，鬓眉微豪，可得而察。夫学亦人之砥锡也。而谓学无益者，所以论之过。"①

4. 学习可以继承文化遗产

《淮南子》说，古代有六位有创造发明才能的人，周朝以后，虽然没有一个人赶得上他们，但这六位发明人的创造技术人人都懂得，人人都能"修其业"，其原因就在于有了学习与教育，"教顺施续，而知能流通"。因此，"学不可已，明矣"②。

（三）学习的原则与方法

关于学习的原则与方法，这一时期思想家、教育家有很多论述。概括起来，可归纳为这样几个方面：

1. 修学务早

东晋葛洪论述了早期学习的心理依据，他说："盖少则志一而难忘，长则神放而易失。故修学务早，及其精专，习与性成，不异自然也。"③ 这里，他对早期学习提出了两点理由：一是"志一难忘"。意即年幼儿童学习专心，不易遗忘。二是"习与性成"。意即年幼儿童养成的行为习惯，几乎会成为他们的天性，不易改变。南北朝时期的颜之推也持这种观点。他说："人生幼小，精神专利，长成以后，思虑散逸，固须早教，勿失机也。"④

2. 积累

东晋葛洪认为，学习的大害在于自我满足，成功的诀窍归于

---

①② 《淮南子·修务训》。

③ 葛洪：《抱朴子·外篇·勖学》。

④ 《颜氏家训》。

日积月累。他勉励学生们说："寻飞绝景，止而不行，则步武不过焉；此虽咫尺以进，往而不辍，则山泽可越焉。"① 意思是说，学习成功的关键，在于勤学不止，坚持不懈。《刘子新论》指出，学习的过程是一个逐渐积累的过程，必须从无到有，从少到多，逐渐积累，逐步丰富。他写道："慕学者，情缠典素，不可以一读能也。故为山者基于一篑之土，以成千丈之峭；凿井者起于三寸之坎，以就万仞之深。"② 他还以滴水穿石、绳锯木断为喻，说明要积渐成学，还必须有持以恒心、坚持到底的精神。

3. 勤学

《淮南子》主张勤读。其《泰族训》篇说："人莫不知学之有益于己也，然而不能者，嬉戏害人也。人皆多以无用害有用，故智不博而日不足。……以弋猎博弈之日诵诗读书，闻识必博矣。"他认为，如果一个人真能把打猎下棋的时间都用来读书，那他就一定能获得渊博的知识。葛洪把勤学看作是搞好学习的一个重要的原则和方法。为搞好学习，他要求做到："不饱食以终日，不弃功于寸阴。鉴逝川之勉志，悼过隙之电速。割游情之不急，损人间之末务。洗忧贫之心，遣广愿之秽。息畋猎博弈之游戏，矫昼寝坐睡之懈怠。"③ 根据葛洪的意见，要勤学，就应当有锲而不舍、坚持到底的决心。他勉励人们说："登山不以艰险而止，则必臻乎峻岭矣。"④ 颜之推以古人为例说明勤学的重要性和必要性。他说："古人勤学，有握锥投斧，照雪聚萤，锄则带经，牧则编简，亦为勤笃。"⑤ 这里列举了苏秦（"握锥"）、文党（"投斧"）、孙康（"照雪"）、车胤（"举萤"）、兒宽（"锄则带经"）、路温舒（"牧则编简"）等古

①③ 葛洪：《抱朴子·外篇·勤学》。
② 《刘子新论·崇学》。
④ 葛洪：《抱朴子·外篇·广譬》。
⑤ 《颜氏家训·勉学》。

人勤学的故事。韩愈认为学习要勤奋与刻苦，他在《进学解》中，告诉学子“业精与勤，荒于嬉”，把勤奋作为取得学业精通的一个条件。他在总结自己的学习经验时提出，要“口不绝吟于六艺之文，手不停披于百家之编”，即做到口勤和手勤；要“记事者必提其要，纂言者必钩其玄”，即勤于记忆和思维；要有“焚膏油以继晷，恒兀兀以穷年”的夜以继日、常年不懈的恒心，以及“障百川而东之，迴狂澜于既倒”的不畏困难的毅力，有了这些条件就能取得更多的知识，达到“浩呼其沛然矣”。

4．博学

颜之推指出，“学者贵能博闻”，反对“道听途说”、“偏信一隅”①。韩愈主张“读书不患多”，要“贪多务得，细大不捐”②，广泛地涉猎知识。他自己就是“自五经之外，百民之书，未有闻而不求，得而不观者”③。只有这样，才能达到“俱收并蓄，待用无遗”④，才能根深叶茂，结出硕果。他还强调在博的基础上融会贯通，指出，只博不通，将“茫乎其若迷”，“学虽勤而不繇其统，言虽多而不要其中”⑤。因此，在广泛学习的时候，不要拘泥于陈章旧句，要“师其意，不师其辞”⑥，“惟在其意所归”⑦，进而能辨正伪、分黑白，直至达到在浩瀚的书海中，能“无迷其途，无绝其源”的融会贯通的境地。

5．专精

《淮南子》认为学习要专精，写到：“昔者，仓颉作书，容成造历，胡曹为衣，后稷耕稼，仪狄作酒，奚仲为车，此六人者，皆有神明之道，圣智之迹；故人作一事而遗后世，非能一人而独兼有之。各悉其知，贵其所欲达，遂为天下备。今使六子者易事，而明弗能见者何？

---

①《颜氏家训·勉学》。
②④⑤　韩愈：《进学解》。
③⑦　韩愈：《答侯继书》。
⑥　韩愈：《答刘正夫书》。

万物至众，而知不足以奄之。”意思是说，万物实在太多，一个人的聪明才智不能够对它们全部通晓无遗，各人只有尽自己的才智，去专攻一门，精通一样，才有可能达到很深的造诣。

6. 笃行

颜之推认为，学习必须有“利于行”，反对空言连篇，不切实际。他说：“世人读书者，但能言之，不能行之，忠孝无闻，仁义不足，加以断一条讼，不必得其理；宰千户县，不必理其民；问其造屋，不必知楣横而棁竖也；问其为田，不必知稷早而黍迟也；吟啸谈谑，讽咏辞赋，事既优闲，材增于诞，军国经纶，略无施用；故为武人俗吏，所共嗤诋，良由是乎！”[①] 在这里，颜之推针对当时的那种“但能言之，不能行之”的学习风气，提出了“士君子处世，贵能有益于物”的“涉务”主张。他举了一句谚语讥笑那空言太多、不得要旨的人说：“博士买驴，书券三纸，未有驴字。”如果以这种人为师，便会“令人气塞”。

（四）学习的心理条件

这一时期在学习的心理条件方面，对注意、情感和性格有不少专门论述。

关于注意。汉代董仲舒提出了集中注意的客观依据。他说：“目不能二视，耳不能二听，手不能二事。”并进一步指明：“一手画方，一手画圆，莫能成。”[②]《刘子新论》写有《专学》篇，该篇写道：“学者出于心，心为身之主，耳目候于心。若心不在学，则听诵不闻，视简不见。”“是故学者必精勤专心，以入于神。若心不在学而强讽诵，虽入于耳，而不谛于心。”精勤专心就是讲学习必须集中注意，不要分心的意思。关于集中注意及其在学习中的

① 《颜氏家训·勉学》。

② 董仲舒：《春秋繁露·天道无二》。

作用问题，在《专学》篇中有一段话很值得珍惜："弈秋，通国之善弈也。当弈之时，有吹笙过者，倾心听之，将围未围之际，问以弈道，则不知也。非弈道暴深，性有暂暗，笙猾之也。隶首，天下之善算也。当算之际，有鸣鸿过者，弯弧拟之，将发未发之间，问以三五，则不知也。非三五难算，意有暴昧，鸿乱之也。弈秋之弈，隶首之算，穷微尽数，非有差也。然而心在笙鸿，而弈败算挠者，是心不专一，游情外务也。"① 这段话显然是从《孟子·告子上》"弈秋诲二人弈"的比喻故事演变而来，但有所变化，并赋予了新意。他告诉我们，如果不能集中注意，不只学习不好，就连下棋名手弈秋和计算名家隶首，也会"不知弈道"、"不知三五"的。

关于情感。《淮南子》把人的快乐分为"以外乐内"和"以内乐外"两种。其所倡导的乐学，乃是内在的乐即要求人们确实感到学习以成为一种"欲罢不能"的内心需要，艰苦的学习已成为一件赏心悦目的事；而这种从学习得来的乐趣，就一定能成为人们刻苦学习的强大动力。不仅如此，乐学也是学习效果"超群"的内在强大动力。他说："同师而超群者，必其乐之者也。"②

关于性格。批判创新是学习中性格独立的表现。汉代王充是主张以批判创新精神去读书的一位学者。他生长在"罢黜百家，独尊儒术"的时代，当时人们对孔、孟奉若神明，不敢有丝毫非议，但他却力挽狂澜，对这些"神明"进行了尖锐的批评，在《论衡》中写下了《问孔》、《刺孟》和《非韩》三篇文章，体现了他所主张的批判精神。唐代韩愈以孔孟道统的继承者自居，按其思维方式应当是封闭、单向、趋同和保守的。其实不然，他在学习

① 《刘子新论·专学》。

② 《淮南子·缪称训》。

上却竭力提倡批判创新。他认为学习的最终目的，就是要达到“抒意立言，自成一家新语”[1] 的境界。他鼓励学习者不要蹈常习故，“与世沉浮”，而要“深探力取”，“能自树立”，打破老框框、旧传统，发扬革故鼎新的精神[2]。他特别反对人们“踵常途之促促，窥陈编以盗窃”[3]，即钻在故纸堆里去拾人牙慧。

二、品德心理思想

（一）德育的意义

汉代实施“独尊儒术”政策，董仲舒的新儒学思想得以重视。董仲舒强调道德的教化作用，他说：“夫万民之从利也，如水之走下，不以教化堤防之，不能止也。是故教化立而奸邪止者，其堤防完也；教化废而奸邪并出，刑罚不能胜者，其堤防坏也。古之王者明于此，是故南面而治天下，莫不以教化为大务。”[4] 他认为，如果对人民加强道德教育，就会在他们心中筑起一道堤防，抵御那些“奸邪”的侵蚀。董仲舒把道德教育放在整个教育的首要地位，这就是说，董仲舒所推崇的“先王之教”，是以仁义道德为其主要内容的。王充虽然在若干基本观点上不同意董仲舒的主张，但把德育放在首位却是共同的。他说：“故夫学者所以反情治性，尽材成德也。”[5] 也就是说，学习者的根本任务是改变和控制自己的性情，使自己的才能和品德完善起来。

就德与智的内在联系，西汉的董仲舒、三国时期的刘劭有专门论述。董仲舒说：“仁而不智，则爱而不别也；智而不仁，则智

---

① 《韩昌黎集·进学解》。
② 《韩昌黎集·答正夫书》。
③ 《韩昌黎集·进学解》。
④ 《前汉书·董仲舒传·举贤良对策》。
⑤ 王充：《论衡·量知》。

而不为也。故仁者，所以爱人类也；智者，所以除其害也。"[1] 意思是说，光有仁的品德而没有智慧，就会泛爱一切而不加以区别；光有智慧而没有仁的品德，就不会用智慧去做好事而真正有所作为。刘劭也写道："夫仁者，德之基也。义者，德之节也。礼者，德之文也。信者，德之固也。智者，德之帅也。夫智出于明，明之于人，尤昼之待白日，夜之待烛火，其明益盛者，所见及远。及远之明难。"[2] 意思是说，仁是道德的根基，义是道德的品节，礼是道德的文彩，信是道德的支柱，智是道德的统帅。而智出于聪明，聪明对于人来说，好像白天需要太阳，晚上依靠灯火。其聪明越发达的人，看得越远。看得远的聪明是非常难得的。显然，刘劭已明确认识到智力发展对于品德发展的能动作用。

（二）德育的原则方法

汉代的扬雄重视以身作则在德育中的作用。他有句言简意赅的名言："师哉！师哉！桐（童）子之命也；师者，人之模范也。"[3] 这不仅说明了教师为"人之模范"的实质，还说明了作为"人之模范"，对于学生的重要意义，即决定学生的前途命运。这不禁使我们想起了苏联教育家乌申斯基的一句话："教师个人的范例，对于青年人的心灵，是任何东西都不可能代替的最有用的阳光。"这与扬雄的论述何其相似！

德育工作要从小、从早抓起，使儿童养成良好的道德习惯。东晋时期的葛洪主张"修学务早"，认为在儿童时期由于精神专一，容易接受道德知识，养成道德习惯，为以后的成长打好基础。南北朝时期的颜子推对早期德育尤为重视。他在《颜氏家训》的序

① 董仲舒：《春秋繁露·必仁且智》。
② 刘劭：《人物志·八观》。
③ 扬雄：《法言·学行》。

言中曾回忆自己幼年所受的道德教育："吾家风教，素为整密。昔在龆龀，便蒙诲诱。每随两兄，晓夕温凊。规行矩步，安辞定色。锵锵翼翼，若朝严君焉。赐以优言，问所好尚，励短引长，莫不恳笃。"所以他强调对儿童进行早期教育的重要性："人在少年，神情未定，所与款狎，熏积陶染，言笑举动，无心于学。潜移暗化，自然似之。何况操履艺能，较明易习者也。"① 意思是说，人在幼童时期心理处于未稳定状态，容易接受正反两方面的积极或消极的影响，在潜移默化之中接受熏陶，形成一定的品德。

朋友之间的交往活动不仅可增进学问，而且可砥砺德行。东晋时期的苏浚在《鸡鸣偶记》中把朋友分为四种："道义相砥，过失相规，畏友也；缓急可共，死生可托，密友也；甘言如饴，游戏征逐，昵友也；利则相攘，患则相倾，贼友也。"也就是说，在道德上相互砥砺，有了过错和失误相互规劝和帮助，这是所谓"畏友"；与朋友共甘苦、同患难，可以把自己的生命托付于他，这是所谓"密友"；说话甜甜蜜蜜，经常在一起吃喝玩乐、纵情恣欲，这是所谓"昵友"；在顺利的情况下能相互礼让、称兄道弟，碰到了患难却相互倾轧、刀刃相见，这是所谓"贼友"。自然，前两种朋友对人们道德上的帮助最大。

在品德培养上，唐代韩愈提出要培养学生"特立独行"的品格，即不受外界干扰，按自己的信念而行动。他指出："士之特立独行，适于义而已。不顾人之是非，皆豪杰之士，信道笃而自知明者也。……"② 柳宗元以车为喻，提出在品德修养上应能"刚柔同体，应变若化"，做到"内可以守，外可以行其道"。他说："果为车柔外刚中，则未必不为弊车；果为人柔外刚中，则未必不为

---

① 《颜氏家训·慕贤》。

② 《韩昌黎集》卷12，《伯夷颂》。

恒人。夫刚柔无恒位，皆宜存乎中，有召焉者在外，则出应之。应之咸宜，谓之时中，然后得名为君子。……吾以为刚柔同体，应变若化，然后能志乎道也。今子之意近是也，其号非也。内可以守，外可以行其道，吾以为至矣。"①

三、教师心理思想

汉代班固编纂的《白虎通德论》指出，如果没有教师的教育，人就只是纯生物意义上的自然人，只有教师的教育才能使个体掌握人类的文化遗产和道德规范，成为真正的社会人："是以虽有自然之性，必立师傅焉。"②

唐代柳宗元用个人的亲身经历论证了教师在培育人才方面的作用，他说："愚幼时尝嗜音，见有学操琴者，不能得硕师。而偶传其谱，读其声，以布其爪指。蚤起则谬谬譊譊以逮夜，又增以脂烛，烛不足则讽而鼓诸席。如是十年，以为极工。出至大都邑，操于众人之坐，则皆得大笑曰：'嘻！何清浊之乱，而疾舒之乖欤！'卒大惭而归。及年已长，则嗜书，又见有学书者，亦不得硕师。独得国故书，伏而攻之。其勤若向之为琴者，而年又倍焉！出曰：'吾书之工能为若是。'知书者大笑曰：'是形纵而理逆。'卒为天下弃，又大惭而归。是二者皆极于学而反弃者，何哉？无所不可传者卒不能得。故虽穷日夜，弊岁纪，愈远而不近也。"③意思是说，如果没有教师的指导点拨，仅凭自己的努力摸索，往往难免不得要领，事倍功半。

这一时期的教育家不仅论述了教师及其活动的意义与价值，

---

① 《柳河东集·与杨诲之第二书》卷33。
② 班固：《白虎通德论》卷4，《辟雍》。
③ 《柳河东集》卷32。

也对教师的素质提出了具体要求。

汉代董仲舒对此进行了比较全面的概括："善为师者，既美其道，有（又）慎其行，齐（剂）时早晚，任多少，适疾徐，造而勿趋，稽而勿苦，省其所为，而成其所湛（性之所近），故力不劳而身大成。此之谓圣化，吾取之。"① 也就是说，教师要德才兼备，具有人格感化的力量，又能胜任自己的工作；要注意学生的年龄特征，掌握他们的心理；要注意量力而行，循序渐进；要注意对学生的督促考核，但不能压抑学生的兴趣与主动性；要在深入观察学生所作所为的基础上，根据他们的性格特点施教②。

唐代韩愈在《师说》一文中，开宗明义就提出："师者，所以传道、授业、解惑也。" 这可以说是教师的三种职能或三种能力。

综合这一时期思想家、教育家的主张，一个好的教师应具备下述心理品德，才能充分发挥教师应起的作用。

（一）以身作则

董仲舒主张教师必须约束自己的言行，以防对学生产生不良影响。他说："说不急之言而以惑后进者，君子之所甚恶也……为人师者可无慎邪！"③ 扬雄把教师视为"人之模范"，认为必须以自身的楷模去感化学生。南北朝时期的颜之推要求作为儿童第一任教师的父兄应具备良好的品德修养，言传身带。他说："夫风化者，自上而行于下者，自先而行于后者也。是以父不慈则子不孝，兄不友则弟不恭。"④

（二）诚实谦虚

---

① 董仲舒：《春秋繁露·玉杯》。

② 参见毛礼锐、沈灌群主编：《中国教育通史》第2卷，山东教育出版社1986年版，第179～180页。

③ 董仲舒：《春秋繁露·重政》。

④ 《颜氏家训》。

当学生超过了自己，教师要有向学生学习的心理品德。南北朝时期的李谧“初师事于小学博士孔璠”，几年后，学生超过了老师，“璠还就谧请业”，这在当时被传为佳话，反映出人们对诚实谦虚品德的赞同。《北史·李谧传》说得好：“青成蓝，蓝谢青，师何常，在明经。”

（三）教学相长

《学记》最早明确提出“教学相长”的概念。唐代的韩愈从师生关系的视角阐发了这一思想。他写道：“圣人无常师。孔子师郯子、苌弘、师襄、老聃。郯子之徒，其贤不及孔子。孔子曰：‘三人行，则必有我师。’是故弟子不必不如师，师不必贤于弟子。闻道有先后，术业有专攻，如是而已。”①

第三节　文艺心理学思想

受先秦诸子百家争鸣之余风的影响，这一时期的思想非常活跃。秦统一六国以后，统一了文字，这对后来学术文化的发展无疑起到了促进作用。虽然秦始皇的焚书坑儒，汉武帝的“罢黜百家，独尊儒术”，都钳制或禁锢了当时文化思想的发展，但是文化艺术思想的发展史并不因此而停滞不前。秦汉以后的学者，继承了先秦诸子百家的思想，创造了从汉至唐的灿烂的文化。汉代司马迁的传记文学、汉乐府民歌、五言诗的流行，魏晋建安风骨的形成，近体诗的产生，直至盛唐诗歌的繁荣，这一切都成为今天的宝贵的文化遗产，同时随着文学的发展，音乐、绘画在这一时期也逐渐走向成熟。在这当中包含了丰富的文艺心理思想。

① 《韩昌黎全集》卷12，《师说》。

一、音乐心理思想

这一时期的学者，对音乐的社会心理功能非常关注，有不少精彩的论述，虽然并不系统，但却很有价值。

（一）音乐产生的原因

在生产和社会活动中，人们为了表达自己的情感，创造出各种形式的文化艺术活动，音乐便是其中之一，它的产生同样是为了满足人们表达情感的需要。这段时期的学者对此也有清晰的认识。

汉代司马迁对音乐的产生论述得很简明，他说："乐也者，动于内者也；礼也者，动于外者也。故礼主其谦，乐主其盈。"① "动于内"就是指音乐是产生于人的内心世界，是人的思想感情的外在流露。"主其盈"就是指音乐往往表达人的满足快乐的心情。而这种满足快乐的心情的表达应该有所节制。《隋书·音乐上》中也有类似的论述："夫音本乎太始，而生于人心，随物感动，播于形气。形气既著，协于律吕，宫商克谐，名之为乐。乐者，乐也。"② 就是说，音乐能力是人先天就有的，因受到外物的刺激而产生内心感受，表现出来合乎音律的就是音乐。

南北朝时期的《宋书·乐志》中写道："民之生，莫有知其始也。含灵抱智，以生天地之间。夫喜怒哀乐之情，好得恶失之性，不学而能，不知其所以然而然者也。怒则争斗，喜则咏歌，夫歌者，固乐之始也。咏歌不足，乃手之舞之，足之蹈之，然则舞又歌之次也。咏歌舞蹈，所以宣其喜心，喜则无节，则流淫莫反；故

① 《史记·乐书》。
② 《隋书·音乐上》。

圣人以五声和其性，以八音节其流，而谓之乐……”[①] 意思是说人的情感是与生俱来的，所以人自然就要表达喜怒哀乐之情，愤怒的时候就会争斗，高兴的时候就会载歌载舞，来渲泄心中的感情。如果表达情感没有节制，就会产生淫乱，所以古代的圣人就制定出正统的音乐“五声”、“八音”，来调和人们的性情，节制流弊的产生，这就是音乐。刘昼也有一段同样的论述：“乐者，天地之声，中和之纪，人情之所不能免也。人心喜则笑，笑则乐，乐则口欲歌之，手欲鼓之，足欲舞之。歌之舞之，容发于声音，形发于动静，而入于至道，音声动静，性述之变，尽于此矣。故人不能无乐，乐则不能无形，形则不能无道，道则不能无乱，先王恶其乱也，故制雅乐以道之，使其声足乐而不淫，使音调和而不诡，使其曲繁省而廉均。是以感人之善恶，不使放心邪气，是先王立乐之情也。”[②] 这段话同样也有两层意思：一是音乐产生于人们表达情感的需要，音乐能够反作用于人的思想感情；二是古代先王因势利导，制定“雅乐”，去恶扬善。

因此，从以上这几段话中我们可以看出，这一时期的学者认为，人的情感是与生俱来的，人们为了满足表达情感的需要创造出音乐，音乐是人的情感的外在表现形式。音乐从一开始就有两种，一种是“雅乐”或正统音乐，可以使人从善去恶；另一种是淫乱之乐，会使人们走向邪恶。所以统治者应该制定出“雅乐”，来引导民众从善去恶。

（二）音乐的社会心理功能

这一时期的学者特别重视音乐的社会心理功能。他们把音乐看成是保持社会稳定的一种行之有效的工具，认为可以通过音乐

① 《宋书·乐志》。

② 刘昼：《刘子》卷2《辩乐》，丛书集成本。

来改善社会的风气，保证政治的清明、统治的稳定。他们的主要观点可以概括如下：

1. 陶养性情，教化黎民

由于音乐发自于人的内心，同时又能反作用于人的内心世界，所以，音乐能够从人的情感、意志、个性等方面对人产生影响。司马迁从音乐的生理作用论述了音乐的社会心理功能。他写道："太史公曰：夫上古明王举乐者，非以娱心自乐，快意恣欲，将欲为治也。正教者皆始于音，音正而行正。故音乐者，所以动荡血脉，通流精神而和正心也。故宫动脾而和正圣，商动肺而和正义，角动肝而和正仁，徵动心而和正礼，羽动肾而和正智。故乐所以内辅正心而外异贵贱也；上以事宗庙，下以变化黎庶也。"[①] 认为上古时期的圣王重视音乐，不是为了娱乐，而是为了治理天下。正统的教化都是从音乐开始的，音乐正人的品行也正。他解释原因说，音乐是用来活动人的血脉，舒畅人的精神，与正心相和谐的，宫、商、角、徵、羽等五种音乐分别对人的脾、肺、肝、心、肾产生不同的作用，使人养成圣、义、仁、礼、智五种品性。音乐可以用来对内培养善心，对外区分贵贱；对上辅佐国君治理天下，对下教化黎民百姓。司马迁的这种论述虽然缺少科学根据，但他从不同的音乐对人产生不同的作用来论述，比较完备周详，应该说他的见解有其独到之处和一定的代表性。

司马迁还说："故闻宫音，使人温舒而广大；闻商音，使人方正而好义；闻角音，使人恻隐而爱人；闻徵音，使人乐善而好施；闻羽音，使人整齐而好礼。夫礼由外入，乐自内出。故君子不可须臾离礼，须臾离礼则暴慢之行穷外；不可须臾离乐，须臾离乐

① 《史记·乐书》。

则奸邪之行穷内。故乐音者，君子之所养义也。"① 这段话他强调的是音乐对陶养性情的作用。他认为宫、商、角、徵、羽对人的性情会产生不同的影响，可以培养人的各种善良的情感和品性，因而君子不可以一时半刻地离开音乐，离开了音乐奸邪的思想感情就可能在他的内心产生。

《汉书·礼乐志》中写道：

> 夫民有血气心知之性，而无哀乐喜怒之常，应感而动，然后心术形焉。是以纤微憔悴之音作，而民思忧；阐谐嫚易之音作，而民滋爱；流辟邪散之音作而民淫乱。先王耻其乱也，故制雅颂之声，本之情性，稽之度数，制之礼仪，合生气之和，导五常之行，使阳而不散，阴而不集，刚气不怒，柔气不慑，四畅交于中，而发作于外皆安其位而不相夺；足以感动人之善心，不使邪气得接焉，是先王立乐之方也。

意思是说，人有"血气心知"的天性，却没有喜怒哀乐的规律，喜怒哀乐的情感是因对外物感受而产生，然后从内心中表达出来的。所以，悲凉憔悴的音乐演奏起来，人就产生忧愁；委婉抒情的音乐演奏起来，人就产生慈爱；卑鄙下流的音乐演奏起来，人就会产生淫乱。古代先王以产生淫乱为羞耻，所以制作了"雅颂"这样的音乐，对人们进行引导，感化人们的善心，防止邪恶卑鄙之风气产生。《史记·乐书》中也写道："故云雅颂之音理而民正，嘄噭之声兴而士奋，郑卫之曲动而心淫。及其调和谐和，鸟兽尽感，而况怀五常、含好恶，自然之势也？"②雅颂之音能够使民风端正，嘄噭之声能够使士人振奋，郑伟之曲能够使人心生淫乱。只要音乐调和，声律谐合，鸟兽都会被感动，更何况怀有"五常"之性情和具备羞耻之心的人呢？

①② 《史记·乐书》。

2. 预测心态，了解民情

音乐作为一种社会文艺形式，必然反映一定的社会生活内容，当一种音乐在群众中广为流行，就能反映出群众的某种比较普遍的心理情感需要，反映出民风民情的积极或消极。这一时期的学者对音乐的这种社会心理功能有不少宝贵的思想，如《淮南子》说："故曰乐听其音，则知其俗；见其俗，则知其化。"① 这里指出了音乐具有预测民情、了解民众心态的社会心理功能。并且认为音乐可以向统治者提供非常准确的信息，来帮助统治者教化民众，巩固统治。

唐代白居易对音乐了解民众心态的社会心理功能有比较确切的解释，他说："……乐者本于声，声者发于情，情者说于政。盖政和则情和，情和则声和；而安乐之音，由虑作焉。政失则情搂，情失序声失；缠哀淫之音，由是喻焉。斯谓音声之道，与政通矣。"② 他认为音乐与政治相通的原因是，音乐来自于声音，而声音的发出是由于感情，而人们感情产生是与政治相联系的。所以政治和顺，人们的感情就平和；感情平和，人们的声音也就平和，那种安静快乐的音乐也就因此被创作出来了；政治混乱，人民的感情也就混乱；感情混乱，人们的声音也就混乱，那种哀伤淫乱的音乐就因此被创作出来了。白居易的这种论述，说明他认识到音乐这种文艺样式，是与民众的社会心态相联系的，能够反映当时的社会政治状况，应该说这是比较积极的、科学的。

（三）关于音乐欣赏的心理思想

音乐欣赏的心理过程，就是接受、理解、消化和再创造的过程。这要求听者具有一定理解和审美的能力，能够充分发挥想像

① 刘安：《淮南子》卷9。
② 《白居易集》。

力，体会出作者所要表达的思想感情，在此基础上进行自我创造。关于音乐欣赏的心理思想，这一时期的学者认为：欣赏音乐能使人产生各种心理感受，从而在内心产生共鸣；不同地方的风土人情不同，欣赏趣味也不同，因而流行的音乐也不一样；由于人的喜怒哀乐之情是相同的，所以音乐能够表达大家的感情，供人们欣赏。

北朝北齐人刘昼认为音乐是“由心之所感，则形于声，声之所感，必流于心”①。这句话把音乐由创作表演到欣赏的心理过程阐述得非常清楚。音乐的创作表演是因内心对外物有所感受而用音乐表达出来，欣赏是因对音乐有所感受而流入到内心产生共鸣。他在《刘子·辩乐》中写道：

> 明王既泯，风俗凌迟，雅乐残废而溺音竞兴，故夏甲作破斧之歌，始为东音；殷辛作靡靡之乐，始为北声；郑卫之俗好淫，故有溱洧桑中之曲；楚越之俗好勇，则有赴汤蹈火之歌。各咏其所好，歌其所欲，作之者哀，听之者泣，由心之所感，则形于声，声之所感，必流于心，故哀乐之心感，则焦杀单缓之声应。

意思是说，自从先王的雅乐被废以后，各地风俗开始颓废，各种沉迷的音乐纷纷兴起。于是各地的人都按照自己的喜好和需要来创作欣赏音乐。这段话说明刘昼认识到音乐的创作和欣赏与地方的风土人情及各地人物的个性特征有关系，“好淫”的地方，有“溱洧桑中之曲”；“好勇”的地方，有“赴汤蹈火之歌”。可以认为刘昼开始意识到音乐的产生和流行，是人们欣赏音乐的需要所决定的，而实际又是人们表达内心感情的需要。他还指出欣赏音乐能够产生极大的感人的力量，感人肺腑，慑人心魄，迫使人积

① 刘昼：《刘子》卷2，《辩乐》。

善成德，移风易俗。他这样描写道："罢之圜丘，则神明降，用之方泽，则幽祇升，橱附球石，则百兽率舞，乐终九成，则瑞禽翔。上能感动天地，下则移风易俗，此德音之音，雅乐之情，盛德之乐也。"[①]希望能发挥音乐的作用，用"雅乐之情"、"盛德之乐"来感天动地，改造社会。

唐代杜佑认为欣赏音乐的心理原理是"人心复音之哀和，亦感而舒惨"，即人心能够理解声音中表达出来的哀乐之情，也产生同样悲惨或舒坦的心情，所以欣赏优美的音乐具有感化人心的功能。他在《改定乐章论》中写道："夫音生于人心，心惨则音哀，心舒则音和；然人心复音之哀和，亦感而舒惨。故韩娥曼声哀哭，一里悲愁，曼生长乐，众皆喜忭，斯之谓矣。是故哀、乐、喜、怒、敬、爱六者，随物感动，播于形气，叶律吕，谐五声。……乐也者，圣人之所乐，可以善人心焉。"[②]意思是，音乐是由于人心有所感而发出的声音，如果人心中悲惨，发出来的声音就哀愁；心中舒坦，发出来的声音就和乐；人心不仅能够感知声音中的哀愁与和乐，也能够感知别人内心的舒坦和悲惨。他列举古代著名的歌唱家韩娥的例子证明他的观点。韩娥缓慢委婉地以哀哭之声歌唱，则一里之内听到的人都会产生悲凉愁苦的心情；缓慢委婉地以快乐之声歌唱，众人听了都会非常高兴。他认为人的喜怒哀乐之情，是因外物的感受而产生的感情，通过声音的形式表现出来，谱写成音律，和谐成五音婉转的乐曲。所以欣赏圣人制定的优美的音乐可以使人心向善。

---

① 刘昼：《刘子》卷2，《辩乐》。

② 《全唐文》卷477，杜佑《改定乐章论》。

二、文学心理思想

这一时期的文学心理思想主要集中在陆机的《文赋》、刘勰的《文心雕龙》和司空图的《诗品》中，涉及到以下几个方面的内容：

（一）创作活动中的想像和情感的作用

1. 想像在文学创作中的作用

西晋文学家陆机的《文赋》中含有丰富的文艺思想，他认为创作离不开想像的过程。他这样阐述创作中的想像过程："其始也，皆收视反听，耽思旁讯，精务八极，心游万仞。其致也，情曈昽而弥鲜，物昭晰而互进，倾群言之沥液，漱六艺之芳润，浮天渊以安流，濯下泉而潜浸。于是沈辞怫悦，若游鱼衔钩，而出重渊之深，浮藻联翩，而坠层云之峻……观古今于须臾，抚四海于一瞬。"① 这段是谈创作构思中想像的过程，开始的时候都要闭目塞听，在内心沉思，任凭想象的翅膀自由地翱翔，神游辽远的八方，心驰万仞的高空。达到一定程度后，人的想像就由朦胧到鲜明具体，各种物象纷纷涌现，各家的言论之精华同时出现，回味起六艺的文采，时而如同漂流在天上，时而又像潜入地下的深泉暗流。有时言辞的出现并不很顺利，像游鱼衔着鱼钩，从深渊中钓出，有时辞藻又像浮云联翩，如同中了系着丝线的箭的鸟儿从云层中坠落……所以能够观看古今在霎那之间，俯视四海在片刻之中。陆机的这段精辟的论述，阐明了创作中想像过程的几个特征：总有一个由朦胧到清晰过程；有平时积累的各种表象参与；没有时间空间的限制；有时想像流畅，文思如涌，有时艰难晦涩，得之不易。

刘勰在《文心雕龙》中把《神思》作为论创作的总纲，突出

① 陆机：《文赋》。

了想像在创作构思中的作用。他的观点有与陆机相同的地方，但也有所发展。他认为人的想像是不受时间空间的限制的，虽然他并没有用现代心理学的术语来阐述，但他的描述充分地反映出创作过程中的心理活动——神思，就是想像联想和思维的过程。他写道："古人云：'形在江海之上，心在魏阙之下'，神思之谓也。文之思也，其神远矣。故寂然凝虑，思接千载，悄焉动容，视通万里；吟咏之间，吐纳珠玉之声；眉睫之前，卷舒风云之色；其思理之致乎？"① 刘勰引用魏中山公子牟"形在江海之上，心存魏阙之下"的典故说明什么叫神思：身在此而心在彼，即人具有由此及彼想像的心理功能。这里的神思就是想像、联想和思维的过程。作家在创作之时想像力可以打破时间空间的界限，只要聚精会神就能够想像千年之前发生的事情，也可以想像万里之外景色：在吟诗咏歌之时，能想像到珠圆玉润的美妙歌喉；在凝视遐想之际，能看到风云舒卷变化万千的景色。正因为如此，作家能够"思接千载"、"视通万里"，才能借助想像打破直接经验和感受的局限性，创造出丰富多彩的生动形象；也正因为能够"吐纳珠玉之声"、"卷舒风云之色"，作家才能超越现实生活而又不脱离现实生活，创造光彩夺目的艺术形象。

刘勰对想像理解深刻，表现在他对想像机理的解释和对想像与语言表达关系的认识。现代心理学认为想像与现实的关系有两种情况：一是若即若离，可望又可及，这是一般的想像；二是完全脱节，可望而不可及，这是一种空想或幻想。刘勰提出的"神与物游"概念，就是指第一种关系。他在《神思》篇中写道："思理为妙，神与物游。"②在《物色》篇中写道："是以诗人感物，联类不穷；流连万象之际，沉吟视听之区。写气图貌，既随物以宛

---

①② 刘勰：《文心雕龙・神思》。

转；属采附声，亦与心而徘徊。"[1] 这就从主客体两方面把想像与现实的关系论述得非常透彻。就是说一方面想像要以物为主，以心服从于物；另一方面又要以心为主，用心去驾驭物。既要在现实的基础上去展开想像，又可以适当超越现实，运用想像去改造或创造新的现实形象。这样才能充分发挥作家的创造力，这正是文艺创作的奥妙所在。

想像、思维与语言表达也有一种相互制约的关系。刘勰在《神思》篇中又写道："神居胸臆，而志气统其关键；物沿耳目，而辞令管其枢机。枢机方通，则物无隐貌；关键将塞，则神有循心。"[2] 意思是说，想像在人的胸中，受到人的认识与情感的支配，如果离开了认识与情感的支配，想像也就不能正常进行了。因为具有不同思想认识的作家对同一事物进行想像，其结果是完全不相同的。《神思》篇中说到的"物以貌求，心以理应"，讲的也是这一道理。同时，想像要受到辞令的调节，辞令可以认为是语言或词汇，想像是凭表象进行的，但它必须以语言为媒体，受语言的调节和支配。只有语言流畅，丰富的想像才能表达出来，即"物无隐貌"。现代心理学告诉我们词语是一种信号，它可以唤起人脑中的丰富多彩的表象，为想像提供加工的原料；在想像活动中，语词又可以对想像起指导作用；想像活动的结果也必须用相应的语词来描写刻画。由此可见，刘勰的论述虽然尚不够全面，但也在一定程度上揭示了想像的规律。

刘勰在上述认识的基础上，对作家提出了一系列的具体要求，写道："是以陶钧文思，贵在虚静，疏伦五藏，澡雪精神。积学以储宝，酌理以富才，研阅以穷照，驯致以怿辞……"[3]这里"陶钧文思"就是作家创作的过程。他对作家提出了两点要求，一是贵

①②③　刘勰：《文心雕龙·神思》。

在虚静；二是积学富才。虚静在这里就是专心致志，沉思默想，清除杂念，保持纯清的精神状态。然后广泛阅读，努力学习积累丰富的素材，仔细研读，斟字酌句，写出精美的文辞篇章。当然，刘勰还认识到艺术想像与艺术表现之间有距离。他说："夫神思方运，万涂竞萌，规矩虚位，刻镂无形。登山则情满于山，观海则意溢于海，我才之多少，将与风云而并驱矣。方其搦翰，气倍辞前，暨乎成篇，半折心始。"[①] 意思是，想像开始的时候，各种表象千头万绪，纷纷涌现，好像马上就能孕育出精美的篇章，刻镂成生动的形象。一想到登山，情思就充满了山的景色；一想到观海，意象中腾涌起海的风光，这时会感到心神荡漾，才华横溢。刚拿起笔要比修辞时的气势旺盛一倍，但等到写成文章比开始想像中的打了对折。文学创作中出现这种"气倍辞前"和"半折心始"的矛盾是常见的。为什么会这样呢？刘勰是这样解释的："何则？意翻空而易奇，言征实而难巧也。是以意授于思，言授于意，密则无际，疏则千里。或理在方寸而求之域表，或意在咫尺而思隔河山。是以秉心养术，无误苦思；含章司契，不必劳情也。"[②]从这段文字中可以看出刘勰概括的两种主要原因：第一，头脑中的形象是凭空想像出来的，容易奇特完美，而表达形象的语言却是很实在的，难以运用得巧妙。就是说想像的形象与言语的描述之间存在着必然的距离。第二，从思想、想像和语言三者的关系解释，刘勰说思想化为意象，意象化为语言，贴切时天衣无缝，疏漏时便离题万里。这是换了一个角度说明，想像的形象与语言的描述之间存在距离。因此刘勰要求作家不必苦思冥想，而应去培养自己

①② 刘勰：《文心雕龙·神思》。

的文学素养，广泛地阅读学习语言①。

2. 情感在文艺创作中的作用

情感在文艺创作中具有积极的作用，它不仅依赖于认识，而且反作用于认识，从而影响文艺创作。汉代的《毛诗序》中说："情动于中而形于言，言之不足故嗟叹之，嗟叹之不足故咏歌之，咏歌之不足，不知手之舞之，足之蹈之也。"这说明了文艺创作的根源是"情动于中"，由此出现了文学、音乐、舞蹈。因为没有情感的冲动，就不会产生创作的动机，没有创作动机也就不会产生创作的意志行为。

刘勰在论创作时特别重视情感，认为情感在创作过程中自始至终起着重要作用。他在《文心雕龙》中写道："故情者文之经，辞者理之纬；经正而后纬成，理定而后辞畅：此立文之本源也。"②意思是说，写文章必须要有文采，而文采又必须依靠情感的真挚。所以情感是文章的经线，文辞是情理的纬线，只有经线定了纬线才能编织好，情理定了文辞才能畅达。可见刘勰把情感对于文艺创作的作用提到何等高的程度。作家的创作活动随时随地取决于"情"，每时每刻都有"情"的参加。据《文心雕龙新书通检》载，"情"字见于《文心雕龙》全书达一百多处。如《神思》篇："神用象通，情变所孕。"这是就"情"作为唤起并指引想像活动的媒介而说的；《性体》篇："情动而言形，理发而文见。"这是就"情"决定文学形式的内在因素而说的；《指瑕》篇："情不待根，其故非难。"这是就"情"作为构成文学特殊功能的感染力而说的；《总术》篇："按部整伍，以待情会。"这是就"情"作为贯穿全局

① 参见燕国材：《汉魏六朝心理思想研究》，湖南人民出版社1984年版，第194～216页。

② 刘勰：《文心雕龙·情采》。

的引线而说的。

对情感在创作过程中的作用，刘勰的主要观点反映在他所阐述的创作中的“设情”、“酌事”、“撮辞”三个阶段中：“是以草创鸿笔，先标三准：履端于始，则设情以位体；举正于中，则酌事以取类；归余于终，则撮辞以举要。”①

设情阶段，就是说，创作的真正开端不是构思，而是“情动于中”而“语言于外”，作家首先获得了一种情感体验，被驱使着，产生了创作冲动，这便是创作的开端。《定势》篇中“夫情固辞先”也是这个意思。作家创作的目的固然是为了“明道”、“传世”，但首先是为了表达自己的思想感情。读者也是通过作品来了解作者的思想感情的。这便是《知音》篇中说的：“夫缀文者情动而辞发，观文者披文以入情。”②

酌事阶段，这是作家酝酿构思阶段，即作家凭借生活记忆唤起了想像活动，逐渐摆脱了开头萌生在自己心中的情志的普遍性和朦胧性，使之依次转化为具体的事类，然后再听从情志的指引，把它们熔铸成鲜明生动的意象，“使事切而情举”。酌事取类的过程，也就是开展想像、酝酿构思的过程。

撮辞阶段，是作家把自己酝酿成熟的构思表达出来。刘勰认为撮辞和情感有很大关系，一方面，情感往往是文辞的根本，是撮辞的依据。他说：“气以实志，志以定言，吐纳英华，莫非情性。”③意思是，作家的情志决定他的语言文辞，语言精彩，没有不是和情性有关的。另一方面，文辞往往是表达作家情感的手段；不善于撮辞，就很难使作品具有感染力，从而受到以情动人的效果。他

① 刘勰：《文心雕龙·熔裁》。
② 刘勰：《文心雕龙·知音》。
③ 刘勰：《文心雕龙·体性》。

说："夫铅黛所以饰容，而盼倩生于淑姿；文采所以饰言，而辩丽本于情性。"[①] 意思是，辞藻固然可以美化语言，而文采华美的根本还是靠作家的真情实感，这就如同粉红青黛可以把人装扮得更加美好，而真正的妩媚动人还是靠本身的姿色。

（二）关于灵感的文艺心理思想

现代心理学认为，灵感是科学家和艺术家在创造过程达到高潮阶段出现的一种最富有创造性的心理状态。在我国的古代文论中虽然没有同样的术语，但许多作家在自己的创作中都体会到了。例如有人提出："情会"、"兴会"、"天机"、"灵气"、"神理"等概念，显然都是指灵感而言的。

这一时期的陆机对灵感的论述颇有见地。他以"感应"来表示"灵感"这一概念，他说："若夫感应之会，通塞之际，来不可遏，去不可止。藏若景灭，行犹响起。方天机之骏利，夫何纷而不理。思风发于胸臆，言泉流于唇齿。……文徽徽以溢目，音泠泠而盈耳。及其六情底滞，志往神留，兀若枯木，豁若涸流，览营魂以探赜，顿精爽而自求。理翳翳而愈伏，思轧轧其若抽。是故或竭情而多悔，或率意而寡尤。虽兹物之在我，非余力之所戮。故时抚空怀而自惋，吾未识乎开塞之所由也。"[②] 从这段文字中可以看出，陆机认为灵感的来去是无法确定的，不可阻挡，也不可挽留。当灵感到来时，作家的创作活动会处于一种积极紧张、文思澎湃的状态。思如风发，言如泉流，摇笔挥洒，骏利无状。于是写出来的东西也就会文采徽徽，目悦心旷；音韵泠泠，耳悦神怡。当"感应"被堵塞，也就是创作中灵感消逝，作家的创作活动便会立即处于一种文思枯竭、苦索难求的状态。虽然凝聚全神，

① 刘勰：《文心雕龙·情采》。
② 陆机：《文赋》。

极力探求，但结果依旧是艰难隐晦，文思难出；虽然竭尽才情，反复琢磨，但结果仍然是文思停滞，心绪不快。

陆机把这种“感应之会，通塞之际”的两种情况，描写得淋漓尽致，入木三分，但他对这种妙不可言的灵感现象却不很理解，感叹“抚空怀以自惋，吾未识乎开塞之所由也”。其实灵感现象并不奇怪，它是创造性劳动中的“长期积累，偶然得之”的结果。

刘勰在《文心雕龙》中对灵感现象也有较深刻的论述。他在《文心雕龙·总述》中这样写道：“若夫善弈之文，则术有恒数，按部整伍，以待情会，因时顺机，动不失正。数逢其极，机入其巧，则义味腾跃，辞气丛杂而至。视之则锦绘，听之则丝簧，味之则甘腴，佩之则芬芳：断章之功，于斯盛矣。”① 刘勰在这里讲的“情会”就是“灵感”的意思。他把灵感（情会）的作用描写得非常神奇：只要作家善于“因时顺机”，抓住“情会”的一瞬间，那么，意义和情味都会腾跃而起，辞采和气势也会蜂拥而至；这样写出来的作品，看上去文采像织锦彩绘，听上去音乐像丝簧合奏，评事议理会甘甜丰美，赏情阅景会芬芳馨香。这就是我们现在所描绘的灵感出现的一瞬间——思想豁然开朗，想像分外活跃，无数生动的形象，万途竞萌；无数华丽的辞句，流注笔端。

重要的是刘勰论述了灵感如何才能出现，对作家在创作中如何激发灵感，作了较为深入的探讨。他在《文心雕龙·养气》中写道：“率志委和，则理融而情畅，钻砺过分，则神疲而气衰：此情性之数也。”② 这里是要求保持良好的精神状态，灵感才有可能出现。接着，刘勰又写道：“是以吐纳文艺，务在节宣，清和其心，调畅其气，烦而即舍，勿使壅滞，意得则舒怀以命笔，理服则投

① 刘勰：《文心雕龙·总述》。

② 刘勰：《文心雕龙·养气》。

笔以卷怀，逍遥以针劳，谈笑以药倦，常弄闲于才锋，贾余于文勇，使刃发如新，凑理无滞。"在这段文字中刘勰则更明确地提出了激发灵感的几点要求：(1)事理明白，心情舒畅，保持从容不迫的自然状态。灵感一出现，即"舒怀以命笔"，不要等待，坐失良机；(2)心情不好或无情可抒时不要硬写，要"烦而即舍"，否则就会使精神萎靡，精气不足，影响创作；(3)逍遥自得地苏息疲劳，谈笑风声地赶走倦息，以保持写作的旺盛精力，这不是创作的万全之术，但也许是保持创作热情、培养创作灵感的一种方法。

（三）个性对文学创作的影响

关于个性方面的文艺心理思想，在《文心雕龙·体性》中较为丰富。刘勰对性情体貌即个性和创作风格之间的关系，有较深刻的论述："夫情动而言形，理发而文见，盖沿隐以至显，因内而符外者也。然才有庸俊，气有刚柔，学有深浅，习有雅郑，并情性所铄，陶染所凝，是笔区云谲，文苑波诡者矣。故辞理庸俊，莫能翻其才，风趣刚柔，宁或改其气；事义浅深，未闻乖其学，体式雅郑，鲜有反其习；各师其心，其异如面。"[①] 这是刘勰关于个性与创作风格的概括性的论述，他提出了两点主张：一是个性包括才、气、学、习四个因素，是由于"性情所铄，陶染所凝"，即先天禀赋和后天学习综合作用的结果。二是个性特征和创作风格是不可分离的：文学作品总要表现作家的思想感情和个性特点，其个性不同也就决定了作品风格的不同。

刘勰认为创作风格的形成受到历史、时代、内容、体裁和作家个性等方面的影响。他更重视作家的个性特征（性格、气质）的影响，刘勰对此有很著名的论述："若夫八体屡迁，功以学成，才力居中，肇自血气……是以贾生俊发，故文洁而体清；长卿傲诞，

① 刘勰：《文心雕龙·养气》。

故理侈而辞溢；子云沉寂，故志隐饿味深；子政简易，故趣昭而事博；孟坚雅懿，故裁密而思靡；平子淹通，故虑周而藻密；仲宣躁锐，故颖出而才果；公干气偏，故言壮饿气骇；嗣宗倜傥，故响逸而调远；叔夜俊侠，故兴高而采烈；安仁轻敏，故锋发而韵流；士衡珍重，故情繁而辞隐。触类以推，表里必符，岂非自然之恒资，才气之大略哉。"[①] 这里的"八体"是指八种风格："一曰典雅，二曰远奥，三曰精约，四曰显附，五曰繁缛，六曰壮丽，七曰新奇，八曰轻浮。"他肯定这 8 种风格的屡次变化是个性的诸因素综合作用的结果，并列举了 12 个文学家的例子来加以论证。作家有什么样的个性特征就会有什么样的创作风格。既然作家的个性对创作风格有决定的影响，所以刘勰要求作家"因性以练才"，即根据自己的个性特点来锻炼写作才能；要求他们"情理设位"、"刚柔以立本"，按照自己的个性气质来谋篇布局，选择体裁。而且不要勉为其难，应任其个性爱好的发挥，这样才有利于形成自己独特而有生命力的创作风格。当然是否就是如刘勰所写的那样，作家的个性特征和他的创作风格有直接的对应关系，这并不很重要，重要的是刘勰在他所处的时代就试图从研究作家的个性特征来研究作家的创作风格，又反过来为培养作家的良好的风格作指导，这本身就具有很高的理论意义[②]。

三、书画心理思想

中国有书画同源之说，书法和绘画始创的早期，书即画，画即书，它们的原理是很相似的。这一时期书法和绘画艺术受到魏

---

① 刘勰：《文心雕龙·体性》。

② 参见燕国材：《汉魏六朝心理思想研究》，湖南人民出版社 1984 年版，第 211 页。

晋南北朝的“人的觉醒”和“文的自觉”的熏陶，出现了一批专业书法家和画家，他们讲究笔墨传神、丹青达意、形神兼备等等，书法和绘画的理论有了较大的发展。书法和绘画的心理学思想从汉魏开始形成，而逐渐走向成熟。为了叙述的方便，我们将书法与绘画的心理思想分开阐述概括如下：

（一）书法心理学思想

这一时期著名的书论有：东汉崔瑗的《草书势》，蔡邕的《笔赋》、《篆势》，魏晋南北朝时，钟繇的《隶书势》，卫铄的《笔阵图》，王羲之的《题卫夫人〈笔阵图〉后》、《王右军书说》、《王右军书论》，王僧虔的《书赋》、《笔意赞》，萧衍的《观钟繇书法十二意》，唐代孙过庭的《书谱》，张怀的《书断》、《书议》等。在这些书论中包含着丰富的书法心理学思想，概括起来主要有这样几个方面：

1. “意”与“笔”

这是讲立意在书法创作中的作用。以“意”论书是这一时期的书法心理思想的重要特点。卫夫人《笔阵图》中说：“执笔有七种：有心急而执笔缓者，有心缓而执笔急者，若执笔近而不能紧，心手不齐，意后笔前者败；若执笔远而紧，意前而笔后者胜。”这是强调“执笔紧而远，意前笔后”，是说用笔之前要先立意构思，发挥想像的作用。书圣王羲之也同样说：“点画之间皆有意，自有言所不尽。得其妙者，事事皆然。”[①] 他强调“意”对“笔”的决定作用。又说：“夫欲书者，先乾研墨，凝神静思，预想字形大小，偃仰平直，振动令筋脉相连，意在笔前，然后作字。若平直相似，状如算子，上下方整，前后齐平，此不是书，但得其点画耳。”[②] 这里的“意”，是一种立意构思，情感酝酿，表象运作，情意绵绵不

① 王羲之：《晋王右军自论书》。

② 王羲之：《题卫夫人〈笔阵图〉后》。

断的心理活动。这虽然是受到了魏晋“言不尽意”的玄学思想的影响，但这种对“意”追求，是在书法创作上主张表现人的内在生命力和主体理想、个性、情感方面的追求，具有积极的意义，对后来的书画理论产生了重要的影响。虞世南在谈书法技法时写道：“欲书之时，当收视反听，绝虑凝神，心正气和，则契于妙。心神不正，书则倚斜，志气不和，书则颠仆。”① 要求人在进行书法创作时“绝虑凝神，心和气正”，认为只有注意力高度集中，才便于展开想像，还要求人将自己的意念情趣等流注笔端，表情达意，这样才能创作出优秀的书法作品。虞世南的这种思想可以看成是“意前笔后”理论的具体运用。

2.“形”与“神”

这主要是讲情感心理在书法创作和欣赏中的作用。南齐书法家王僧虔说：“书之妙道，神采为上，形质次之，兼之者方可绍于古人，以斯言之，岂易多得。”②“神采”是指书法所表现出的神韵、情感，“形质”是指书法的构架、形体。“神采为上，形质次之”，二者恰当地结合为最佳。他还进一步具体谈到“手”与“心”的问题。“必使心忘于笔，手忘于书，心手达情，书不忘想，是谓求之不得，考之即彰。”③这里的“心手达情，书不忘想”，是强调书法创作与欣赏中情感和想像的作用，要求神情专注，心领神会，做到形神统一，而又以神为主。只有这样才能使书法富有神采，使欣赏者领悟书法中的情趣。唐代书法家张怀瓘在他的《书论》中写道：“臣闻形见曰象，书者法象也。心不能妙探于物，墨不能曲尽于心，虑以图之，势以生之，气以和之，神以肃之。合而裁成，随变所适；法本无体，贵乎会通。观彼遗踪，悉其微旨，虽寂寥

① 《全唐文》卷138，虞世南《笔髓论·契妙》。

②③　王僧虔：《笔意赞》。

千载，若面奉徽音，其趣之幽深，情之比兴，可以默识，不可言宣，亦犹冥密，鬼神有矣，不可见而以知，启其元关，会其至理，即与大道不殊。"[1] 认为创作书法应该将"虑"(思想)、"气"(精神)、"神"(情感)综合起来运用，创作出独具风格的书法作品。这样的书法即使沉默千年以后，别人欣赏也仍然觉得情趣幽深，情味盎然，意会之中有难于言传的绝妙之悟。

这一时期的书法心理思想还讲究"骨"与"肉"的关系，这是形神心理思想的又一种说法。卫夫人《笔阵图》中写道："善笔力者多骨，不善笔力者多肉，多骨微肉者谓之筋书。多肉微骨者谓之墨猪。多力丰筋者圣，无力无筋者病，一二从其消息而用之。"[2]"多骨"是指富有笔力，是从书法形体结构上追求硬瘦遒劲的神韵风格。而"多肉"则显得虚胖无力，不能表现当时所崇尚的那种清瘦遒劲的艺术风格。魏晋时期的这种"骨肉书论"运用了人的生理心理学思想，强调力量之美，把书法艺术作为人的生命力量的表现，这种文艺心理学思想应该说是很深刻的。

3．"书如其人"

这是讲人的个性心理对书法创作和欣赏的影响。唐代的孙过庭从性格气质的类型方面，对书法艺术风格的影响进行过论述。他说："虽学宗一家，而变成多体，莫不随其性欲，便以为姿。质直者则径不遒，刚者又掘强无润，矜敛者弊于拘束，脱易者失于规矩，温柔者伤于软缓，躁勇者过于剽迫，孤疑者溺于滞涩，迟重者终于蹇钝，轻者染于俗吏。斯皆独行之士，偏玩所乖。"[3] 上述九种不同个性的人虽然学一家之书法，但由于性格气质之不同，而

---

① 《全唐文》卷432，张怀瓘《六体书论》。

② 王羲之：《题卫夫人〈笔阵图〉后》。

③ 孙过庭：《书谱》。

形成了各不相同的书法风格。著名书法家张旭的个性对其书法风格的影响一直为人所称道："往时张旭善草书，不治他伎，喜怒窘穷忧悲愉佚，怨恨思慕，酣醉无聊不平，有动于心，必于草书焉发之；观于物见山水崖谷，鸟兽虫鱼，草木之花实，日月列星、风雨水火、雷霆霹雳、歌舞战斗天地事物之变，可喜可愕一寓于书，故张旭之书变动犹鬼神不可端倪，以此终其身而名后世。"[①] 他的个性狂放不羁，心有所感，情有所动，都在他的书法中毫无保留地表现出来，形成了他的独特的草书风格，流传后世。

（二）绘画心理学思想

这一时期的著名画论有：魏晋南北朝时期，顾恺之的《论画》、《魏晋胜流画赞》，宗炳的《画山水序》，谢赫的《古画品录》；唐代张彦远《历代名画记》等。在这些画论中包含着心理学思想，这里概括为以下几个方面：

1．"传神写照"

顾恺之首先提出了"传神写照"的命题。据《世说新语》记载："顾长康画人，或数年不点目精。人问其故？顾曰：'四体妍蚩，本无关于妙处，传神写照，正在阿堵中。'"[②] 这段话把绘画中形神关系论述得比较清楚，他要求在绘画创作中，对形的描写是次要的，不是妙处之所在，而"传神写照"才是关键——就是要表现艺术对象的精神面貌、情韵、个性等等。顾恺之还谈到传神的难处，他说："手挥五弦易，目送飞鸿难"，即描写形象，做到形似比较容易，而要描写人的目光，传神传情，做到神似就很难。后来的许多学者继承和发展了"传神写照"之说。谢赫的"气韵生动"也在于以生动和谐的节奏去表现艺术对象的神——品格和生命力。

① 马通伯：《韩昌黎文集校注》，古典文学出版社1957年版，第158页。
② 《世说新语·巧艺》。

2．“竖划三寸，当千仞之高”

这是强调想像在绘画创作中的作用。和其他艺术创造一样，想像是绘画创作中基本的也是很重要的心理活动能力。宗炳说：“且夫昆仑山之大，瞳子之小，迫目以寸，则其形莫睹；迥以数里，则可围于寸眸……竖划三寸，当千仞之高，横墨数尺，体百里之迥。”[①] 这里不仅含有西方所谓透视法的原理，更是一种艺术的想像。唐代荆浩提出创作绘画的“六要”，即“气、韵、思、景、笔、墨”。其中所说“思者，删拨大要，凝想物形”[②]，也是强调在绘画艺术创作中要充分发挥想像的作用。南朝宋王微写道：“望秋风，神飞扬，临春风，思浩荡，虽有金石之乐，圭璋之琛，岂能仿佛之哉！披图按牒，效异山海，绿林扬风，白水激涧，呜呼！岂独运诸指掌，亦以明神降之，此画之情也。”[③] 这里描写的是绘画创作中的充分发挥想像，才能有神明降临的境界。

3．“澄怀味象”

任何神妙的绘画要为观者所理解欣赏，必然有反复玩味产生共鸣的心理过程。对此南朝的宗炳有独到的见解。他说：“圣人含道应物，贤者澄怀味象。至于山水，质有而趣灵……夫圣人以神法道而贤者通，山水以形媚道而仁者乐，不亦几乎？”[④] “夫以应目会心为理者，类之成巧，则目亦同应，心亦俱会。应会感神，神超理得，虽复虚求幽岩，何以加焉？”[⑤] “澄怀”就是胸怀心境清澈虚静；“味象”就是玩味形象，以观道，就是说欣赏绘画，要以虚静的心境去玩味形象，不仅是以目感知，更应以心灵去观照，从而达到获得精神上愉悦和对“道”的理解。唐朝张彦远则提出了

---

① 宗炳：《画山水序》。

② 荆浩：《笔法记》。

③ 王微：《历代名画记》卷6，《叙画》。

④⑤ 宗炳：《画山水序》。

“凝神遐想，妙语自然”的艺术鉴赏心理学命题。他以欣赏顾恺之的人物画为例：“遍观众画，唯顾生画古贤，得其妙理。对之令人终日不倦。凝神遐想，妙悟自然。物我两忘，离形去智。”① 可以说这种“物我两忘，离形去智”是艺术欣赏的最高境界。

第四节　医学心理学思想

在我国古代医学典籍中，这一时期有代表性的医典有：汉代张仲景的《伤寒论》、隋代巢元方的《诸病源候论》、唐代孙思邈的《备急千金要方》。在这些医学典籍中蕴含着丰富的医学心理学思想。此外，东晋葛洪的《抱朴子》及魏晋玄学家的著作中也包含着丰富的养生心理思想。他们的医学心理思想可以概括为生理心理思想、病理心理思想、诊断心理思想、治疗心理思想和养生心理思想五个方面。

一、生理心理思想

这一时期的医学家继承、坚持了《黄帝内经》以来的朴素的唯物形神观。孙思邈考察了个体的发育成长过程，明确提出了先有形体、后有精神的观点。他写道：“凡儿在胎，一月胚，二月胎，三月有血脉，四月形体成，五月能动，六月诸骨具，七月毛发生，八月脏腑具，九月谷入胃，十月百神备则生矣。生后六十日瞳子成，能咳笑应和人；百五十日任脉成，能自反覆；百八十日髋骨成，能独坐；二百一十日掌骨成，能扶伏；三百日膑骨成，能立；三百六十日膝膑成，能行。”② 认为胎儿的形体和心理是逐步发展

① 张彦远：《历代名画记》卷 2，《论画体工用拓笔》。

② 孙思邈：《千金要方》卷 11，《养小儿第一》。

的，十月时形体诞生，就产生了“百神”的心理活动，往后逐步产生了“咳笑”、“应和人”等情绪反应，这是把心理活动建立在形体基础上的心身关系论。隋代巢元方也继承了古代朴素的唯物形神观，指出：“心藏神，为诸脏之主。若血气调和，则心神安定。若虚损，则心神虚弱，致风邪乘虚干之，故惊而悸动不定也。其惊悸不止，则变恍惚而忧惧。”①

二、病理心理思想

唐代孙思邈认为内部的心理因素会通过“气”的中介来影响心脏和五脏，从而产生疾病。他说：“天有四时五行，以生长收藏，以生寒、暑、燥、温、风，人有五脏，化为五气，以生喜、怒、悲、忧、恐。故喜怒伤气，寒暑伤形，暴怒伤阴，暴喜伤阳，故喜怒不节，寒暑失度，生乃不固，人能依时摄养，故得免其夭枉也。”②孙思邈还详细论述了“五劳”、“六极”、“七伤”和“七气”致病的过程，其中“五劳”均为心理因素：“五劳者，一曰志劳，二曰思劳，三曰忧劳，四曰心劳，五曰疲劳……五劳五脏病。”③ 他认为“远思强虑”、“忧恚悲哀”、“喜乐过度”、“忿怒不解”等心理状态，都能伤人致病。孙思邈还论及心理因素致病中男女性别上的差异，认为女子得病多于男子，其原因是：“女人嗜欲多于丈夫，感病倍于男子。加以慈恋、爱憎、嫉妒、忧恚、染著坚牢，情不自抑，所以为病根深，疗之难差。”④

隋代巢元方的《诸病源候论》中也包含着丰富的病理心理思想。他认为情志与脏腑相互影响、互为因果。情志活动失调，可

① 巢元方：《诸病源候论·妇人杂病诸候一》。
② 孙思邈：《千金要方》卷27，《养性序第一》。
③ 孙思邈：《千金要方》卷19，《补肾第八》。
④ 孙思邈：《千金要方》卷2，《妇人方上》。

导致脏腑失调而致病。"愁忧思虑则伤心，恚怒气逆，上而不下则伤肝，肝心二脏伤，故血流散不止，气逆则呕而出血。"[1] 另一方面，脏腑变异对情志也有影响，例如，"劳肝者……精神不守……心劳者，忽忽喜忘"[2]。情志与人体气机之间也存在着相互影响。情志的变异可导致人体气机的紊乱。"夫百病皆生于气，故怒则气上，喜则气缓，悲则气消，恐则气下，寒则气收聚，热则腠理开而气泄，忧则气乱，劳则气耗，思则气结。九气不同。怒则气逆，甚则呕血及食而气逆上也……"[3] 另一方面，阴阳之气不足，会导致神识不明；热气积聚，会导致说话不清。从临床病理心理看，巢元方认为情志变异一方面是临床病理变化的因素，许多病症是由于惊、恐、忧、思等心理因素所引发；另一方面，情志变异又是临床病理变化的症候，许多疾病过程中都可以出现程度不同的情志异常，因而医生可以运用情志变化作为诊断疾病的一种依据。

三、诊断心理思想

望、闻、问、切是我国古代传统医学独特的诊断方法。《诸病源候论》中对许多疾病症状的描写就是从这些方面着手的。如对肝病的描述："肝病为疟者，令人色苍苍然，气息喘闷战掉，状如死者。若人本来少于悲恚，忽尔嗔怒，出言反常，乍宽乍急，言未竟，以手向眼，如有所思，若不即病，祸必至矣。此肝病声之候也。"[4]"肝候于目而藏血。血则荣养于目。腑脏劳伤，血气俱虚，五脏气不足，不能荣于目，故令目暗也。"[5] 望诊是通过医生的视

① 巢元方：《诸病源候论》卷 26，《血病诸候》。
② 巢元方：《诸病源候论》卷 3，《虚劳病诸候上》。
③ 巢元方：《诸病源候论》卷 13，《气病诸候》。
④ 巢元方：《诸病源候论》卷 11，《疟病候》。
⑤ 巢元方：《诸病源候论》卷 3，《虚劳目暗候》。

觉观察病人的神、色、形等外部表现，这里所说的“色苍苍”、“状如死”、“目暗”等，就是通过望诊而把握的；闻诊是通过医生的听觉了解病人的各种声音，这里所说的“气息喘闷”、“出言反常”、“乍宽乍急”等就是通过闻诊而把握的。再如对心病的描述：“心藏神而主血脉。虚劳损伤血脉，致令心气不足，因为邪气所乘，则使惊而悸动不定。”[①] 切诊是通过医生的触摸觉去触摸病人的脉搏等方面来探寻病况的一种诊法。这里所说的脉搏惊悸不定，就是通过切诊而把握的。再如对肾病的描述：“肾病为疟者，令人凄凄然，腰脊痛而宛转，大便涩，自掉不定，手足寒。若人本来不喜不怒，忽然謇而好嗔怒，反于常性，此肾已伤，虽未发觉，是其候也。见人未言而前，开口笑还，闭口不声，举手栅腹。此是肾病声之候也。”[②] 问诊是通过医生与病人的言语交往而了解病情的一种诊法。这里所说的“见人未言而前，开口笑还，闭口不声”，实际上就是通过问诊而把握的。

四、治疗心理思想

唐代孙思邈认为，无论是病人还是医生，都要对疾病抱积极乐观的态度，相信“形体有可愈之疾，天地有可消之灾”，而不要在疾病面前消极悲观，坐以待毙。这是战胜疾病的心理前提。

孙思邈还主张在治疗中必须考虑病人的心理活动和性格特点。他详细分析了病人急于求成、乱用药物、不遵医嘱、易受暗示等特点及其后果，并就医生的对策提出了建议。孙思邈对医生心理素质的要求论述最为全面具体，可作为中国古代医学心理有关这个方面思想的代表。兹将他在《千金要方》中的有关论述归

① 巢元方：《诸病源候论》卷3，《虚劳惊悸候》。
② 巢元方：《诸病源候论》卷11，《疟病候》。

纳如下①：

首先要有“普救含灵之苦”的医德。“先发大慈恻隐之心，誓愿普救含灵之已病之病。若不加意用心，于事混淆，即病者难以救矣。”②从“医国”、“医人”、“医病”的提法，可以发现它与现代医学中的社会、心理、生物的整体医学模式相暗合，认为医者必须具备此种知识和能力才可医治。“若有疾厄来求救者，不得问其贵贱贫富，长幼妍蚩，怨亲善友，华素愚智，普同一等，皆如至亲之想。”③只有具有这种大慈普救的精神和不论贵贱贫富普同一等的态度，才能在治疗中真正做到救死扶伤，还人健康。

其次要有“上医听声，中医察色，下医诊脉”的能力。孙思邈指出：“古之善为医者，上医医国，中医医人，下医医病。又曰上医听声，中医察色，下医诊脉。又曰上医医未病之病，中医医欲病之病，下医医称为良医。”

最后，他还提出了在医疗过程中医生心理素质的一些具体要求，概括地说可以归纳为三要五不得。三要即：一要“安神定志，无欲无求”；二要“至意深心，详察形候”；三要“临事不惑，审谛覃思”。五不得即：一不得“瞻前顾后，自虑吉凶”；二不得“自逞俊快，邀射名誉”；三不得“多语调笑，道说是非”；四不得“安然欢误，傲然自得”；五不得“玄耀声名，訾毁诸医”。

五、养生心理思想

孙思邈承继《黄帝内经》“治未病”的思想，重视养生和心理卫生。他认为，要真正做到“治未病”，延年益寿，就必须调摄形

① 参见杨鑫辉：《中国心理学思想史》，江西教育出版社1994年版，第241～242页。

②③ 孙思邈：《千金要方》卷1，《序例》。

体，注意不断运动，同时也要调摄精神，讲究心理卫生。他写道："养性之道，常欲小劳，但莫大疲，及强不能堪耳，且流水不腐，户枢不蠹，以其运动故也。养性之道，莫久行久立，久坐久卧，久视久听……莫强食，莫强酒，莫强举重，莫忧思，莫大怒，莫悲愁，莫大惧，莫跳踉，莫多言，莫大笑，勿汲汲于所欲，勿悁悁忿恨，皆损寿命，若能不犯者，则得长生也。"① 他还论述了心理卫生（养生）的五难与十二少，"五难"为：一曰名利不去，二曰喜怒不除，三曰声色不去，四曰滋味不绝，五曰神虑精散。"十二少"为："常少思、少念、少欲、少事、少语、少笑、少愁、少乐、少喜、少怒、少好、少恶，行此十二少者，养性之都契也。"②

孙思邈对妇女、老人的心理调节和养生有专门论述。他认为，妇女在孕期要注意心理调节，保持良好的情绪，主张"调心神，和情性，节嗜欲，庶事清净"③。产妇临产要情绪镇静，切忌惊忧惶惑。孙思邈说："凡产妇第一不得匆匆忙怕。"④ 接生人员的言行举止对产妇精神状态会产生影响，应当稳重、审慎，避免对孕妇产生不良影响。他说："旁人极须稳审，皆不得予缓予急及忧悒，忧悒则难产。"⑤孙思邈在具体谈到老年卫生问题时说："养老之道，无作搏戏强用气力，无举重，无疾行，无喜怒，无极视，无极听，无大用意，无大思虑，无吁嗟，无叫唤，无吟吃，无歌啸，无啈啼，无悲愁，无哀恸，无庆吊，无接对宾客，无预局席，无饮兴。能如此者，可无病长寿，斯必不惑也。"⑥ 人到老年身心衰竭，因而强调了老年期的养生和心理卫生。

气功与养生的关系，早在《黄帝内经》中就已有论述。祖国

①② 孙思邈：《千金要方》卷 6，《道林养性第二》。
③ 孙思邈：《千金要方》卷 2，《妇人方上・养胎第三》。
④⑤ 孙思邈：《千金要方》卷 2，《难产论》。
⑥ 孙思邈：《千金要方》卷 12，《养性》。

医学创造的气功，以调摄形神为特点。隋代医家巢元方对导引养生之术有很高的造诣。在《养生导引》中，他强调意气并用，气随意行。导引时要做到"安心定意，调和气息，莫思余事，专意念气，徐徐漱醴泉……每引气，心念念送之"。运用导引，要注意选择时机，排除不稳定的情绪。他说："大饱食后，喜怒忧恚，悉不得辄行气。惟须向晓清静时，行气大佳，能愈万病。"

不仅医家重视养生和心理卫生，思想家们有关的论述也很丰富。魏晋玄学家在养生问题上的基本观点是"任自然"。玄学家在主张"任自然"的同时，对于养生问题的阐释不尽相同。嵇康提出养生有五难："名利不灭，此一难也。喜怒不除，此二难也。声色不去，此三难也。滋味不绝，此四难也。神虑转发，此五难也。五者必存，虽心希难老，口诵至言，咀嚼英华，呼吸太阳，不能不回其操，不夭其年也。"[①] 这"五难"的反面，便是养生之道，即灭名利、除喜怒、去声色、绝滋味、保神聚精，就可延年益寿。向秀作《难养生论》与嵇康争鸣，认为"求食"、"思室"等乃"自然之理"，是不可压制的生理、心理要求。为求长生而压制这些"自然之理"，是"悖情失性"，主张对欲望应"节之以礼"。他写道："夫人含五行而生，口思五味，目思五色，感而思室，饥而求食，自然之理也。但当节之以礼耳。"[②]

葛洪在《抱朴子》中提出的摄生养气和节制情欲的养生之法，也具有心理卫生意义。他认为首先要起居有常，活动筋骨，注意营养，调节劳逸，使生理与心理机能正常运行。他说："是以善摄生者，卧起有四时之早晚，兴居有至和之常制；调利筋骨，有偃仰之方；杜疾闲邪，有吞吐之术；流行荣卫，有补泻之法；节宣

---

① 《嵇康集校注·答难养生论》。

② 《嵇康集校注·黄门郎向子期难养生论》。

劳逸，有兴夺之要。忍怒以全阴气，抑喜以养阳气。”① 其次要淡泊肆志，节制情欲。“淡泊肆志，不忧不喜，斯为尊乐，喻之无物也。”② 再次要遐栖幽遁，环境清静，以避开各种心理刺激和情欲。他指出：“是以遐栖幽遁，韬鳞掩藻，遏欲视之目，遣损明之色，杜思音之耳，远乱听之声，涤除玄览，守雌抱一，专气致柔，镇以恬素，遣欢戚之邪情，外得失之荣辱，割厚生之腊毒，谧多言于枢机，反听而后所闻彻，内视而后见无朕，养灵根于冥钧，除诱慕于接物，削斥浅务，御以愉慔，为乎无为，以全天理耳。”③

第五节 运动心理学思想

这一时期运动心理学思想，集中在以下几个方面：

一、运动发展心理思想

运动技能的学习要及早进行，这样做不仅因为在小的时候容易学习，而且也为以后熟练运用打下基础。三国时期的曹丕以学习骑射的亲身经历，说明了及早学习的重要性。他说：“初平之元……时余年五岁，上以世方扰乱，教余学射，六岁而知射。又教余骑马，八岁而能骑射矣……夫文武之道，各随时而用，生于中平之季，长于戎旅之间，是以少好弓马，于今不衰，逐禽辄十里，驰射常百步，日多体健，心每不厌。”④ 东晋葛洪更是从心理角度提出了及早学习的主张：“少则志一而难忘，长则神放而易失，故

① 葛洪：《抱朴子内篇·极言》。
② 葛洪：《抱朴子外篇·逸民》。
③ 葛洪：《抱朴子内篇·至理》。
④ 曹丕：《典论自叙》。

修学务早。”[①]

二、技能形成心理思想

技能的学习掌握不仅要把握学习时机，及早进行，而且还要把握学习的心理条件。这一时期的思想家对注意集中和反复练习两项有很多论述。

技能的获得，要经过反复练习才能达到熟练。《淮南子》以盲者弹琴为例说明练习的重要。他说：“今夫盲者，目不能别昼夜、分黑白，然而，搏琴抚弦，参弹复徽，攫援摽拂，手若蔑蒙，不失一弦。使未尝鼓瑟者，虽有离朱之明，攫掇之捷，犹不能屈伸其指。何则？服习积贯之所致。”[②] 也就是说，通过反复练习，一个盲人能熟练地弹琴，从不弹错一弦；一个从未弹过琴的人去弹，即使有离朱的明眼，攫掇的快手，也不能自如地运用自己的手指。王充在《论衡》里以刺绣织锦技能、技巧的掌握为例，说明在实践中反复操作运用的重要。他说：“齐郡世刺绣，恒女无不能；襄邑俗织锦，钝妇无不巧。目视之，日为之，手狎也。”[③] 东晋葛洪主张惯习。所谓惯习，就是长期地加以练习，使所学知识得以巩固，并转化为技能、技巧。葛洪说：“夫斫削刻画之薄伎，射御骑乘之易事，犹须惯习，然后能善。”[④]薄伎、易事尚须惯习，那么，复杂、困难的学习就更需要惯习了。而且，在葛洪看来，通过惯习，可以熟能生巧，可以精益求精：“夫凿枘之粗伎，而轮扁有不传之妙；掇蜩之薄术，而伛偻有入神之巧，在乎其人，由于至精也。”[⑤]

---

①④　葛洪：《抱朴子·外篇·勖学》。

②《淮南子·修务训》。

③　王充：《论衡·程材篇》。

⑤　葛洪：《抱朴子·内篇·对俗》。

三、运动保健心理思想

要达到身心健康，运动是重要的途径，这已为古代思想家所重视。三国华佗提倡“五禽戏”，认为运动能保身体健康。他说：“动摇则谷气得消，血脉通，病不得生，譬如户枢，终不朽也。”①

唐司马承祯主张“形坚则气全”，并以“安处”调养身心。“安处，非华堂邃宇、重茵广榻之谓也，阴阳适中，明暗相半……吾所居室，四面窗户，遇风即阖，风息则开……内以安心，外以安目，心目皆安，则身定矣。”② 他还提出用“存想”来康复精神，指出：“存，谓存我神，想，谓想我身。闭目即见自己之目，收心即见自己之心，心与目皆不离我身、不伤我神，则为想之渐也。”③ 通过精神的自我调整，在一定程度上确实可以起到维护生理正常状态的作用。

四、运动竞赛心理思想

古代蹴鞠，具有比赛的性质。东汉李尤《鞠城铭》记载，蹴鞠运动中对裁判员和运动员也有道德心理要求。裁判员要“不以亲疏，不有阿私”，运动员要“端心平意，莫怨其非”。

今本《列子》一般认为它成书于东晋时期。《黄帝篇》记述了列御寇与伯昏无人表演射术的故事：“列御寇为伯昏无人射，引之盈贯。措杯水其肘上，发之，镝矢复沓，方矢复寓。当是时也，犹象人也。伯昏无人曰：‘是射之射，非不射之射也。当与汝登高山，

① 《后汉书·华佗传》。
② 司马承祯：《坐忘论·安处》。
③ 司马承祯：《天隐子养生术》。

履危石，临百仞之渊，若能射乎？’于是无人遂登高山，履危石，临百仞之渊，背逡巡，足二分垂在外，揖御寇而进之。御寇伏地，汗流至踵。伯昏无人曰：‘夫至人者，上窥青天，下潜黄泉，挥斥八极，神气不变。今汝怵然有恂目之志，尔于中也殆矣夫。’”开始时，列御寇能够把箭一枝枝连续射出，表现出高超的射技。伯昏无人对此不服气，提出要踩在高高的石崖上比赛射箭。结果，伯昏无人从容而射，处之泰然，而列御寇恐惧万分。这则故事说明，运动员仅有熟练的运动技能是不够的，还需要良好的心理素质，特别要排除紧张、恐惧的干扰。

五、心理训练的心理思想

《列子·汤问》记述了“纪昌学射于飞卫”的故事：“纪昌者，有学射于飞卫。飞卫曰：‘尔先学不瞬，而后可言射矣。’纪昌归，偃卧其妻之机下，以目承牵挺。二年之后，虽锥末倒（应作到）眦，而不瞬也。以告飞卫。飞卫曰：‘未也；必学视而后可。视小如大，视微如著，而后告我。’昌以牦悬虱于牖，南面而望之。旬日之间，浸大也；三年之后，如车轮焉。以睹余物，皆丘山也。乃以燕角之弧、逆蓬之竿射之，贯虱之心，而悬不绝。”这则故事告诉人们射箭技能的学习要结合注意力与眼力的训练。同样道理，运动技能的学习，需要结合心理训练，改善注意、动机、感知等心理品质。

心理训练还包括情绪的激励。情绪被激励之后会产生巨大能量，嵇康《养生论》对此有明确的认识。他说：“夫服药求汗，或有不获，而愧情一集，涣然流离。终朝未餐，则嚣然思食；而曾子衔哀，七日不饥。夜分而坐，则低迷思寝，内怀殷忧，则达旦不瞑。”这里，“七日不饥”是由于“衔哀”的情绪状态所支撑的，而“达旦不瞑”则因“殷忧”情绪所致。在运动竞技中，合理的

情绪激励，有助于竞争致胜。

第六节　军事心理学思想

秦统一以后，在两汉及魏晋南北朝到隋唐的一千多年间，历经了“久合必分，久分必合”的民族历史大动荡、大变迁。这是我国封建社会发展的鼎盛时期，军事上出现了许多杰出的将帅，军事理论上继承了先秦的军事心理思想精华，形成了这一时期的富有特色的军事心理思想，军事典籍颇丰。

一、战略心理思想

（一）得民心者得天下

诸葛亮强调民心的重要，他说：“用兵之道，攻心为上，攻城为下；心战为上，兵战为下。”[1] 用兵之妙在于心战，心战的目的就是要得民心。诸葛亮为了收复蜀汉南疆的少数民族，采用著名的“七擒七纵”战术，就是“得民心者得天下”的战略心理思想的具体运用，使蜀汉的南疆获得了永久的安宁。这种战略心理思想要求在采取军事行动之前，要先了解分析民情，然后才能进行决策。他要求：“故凡举事，必审民心然后可举。”[2] 就是要求战略决策必须依据民众的意向，遵循天理公道，获得绝大多数人的支持。

（二）居安思危，有备无患

这一时期的军事家意识到战略防御的重要性。诸葛亮认为，国家的战略防备是十分重要的，提出了“居安思危，有备无患”的

① 《诸葛亮集·南征教》。
② 《诸葛亮集·顺民》。

思想。他写道："夫国之大务，莫先于戒备。……无备，虽众不可恃也。故曰，有备无患。故三军之行，不可无备也。"① 如果没有防备，"虽众不可恃"。他还指出"无备"的严重后果："若乃居安而不思危，寇至而不知惧，此谓燕巢于幕，鱼游于鼎，亡不俟夕矣！"②意思是说，处在平安时期没有考虑到可能发生的危机，侵略者来到却不知恐惧，就像燕子在帷幕上筑巢，鱼儿在大锅里游动一样，危在旦夕。

二、战术心理思想

这一时期的兵家对于战术问题十分重视，提出了很多颇有军事心理学意义的观点，主要有以下几种：

（一）先探后图，主动出击

及时准确地了解敌我双方的真实情况，是决定战争能否取得胜利的至关重要的因素。这一时期的兵家深黯孙子兵法中"知己知彼，百战不殆"之要旨，十分重视对军事情报的掌握。

诸葛亮认为："古之善斗者，必先探敌情而后图之。"③ 先探敌情然后才能有所图谋。而要了解哪些情况呢？"古之善用兵者，揣其能而料其胜负。主孰圣也？将孰贤也？吏孰能也？粮饷孰丰也？士卒孰练也？军容孰整也？戎马孰逸也？形势孰险也？宾客孰智也？邻国孰惧也？财货孰多也？百姓孰安也？"④ "揣其能"即全面了解敌人的作战能力，来判断作战获胜的可能性。在全面分析敌我情况之后，根据不断变化的形势，利用敌人的弱点，采取相应的措施，主动出击，便可胜利在握。诸葛亮根据不同的将领的个

①② 《诸葛亮集·戒备》。
③ 《诸葛亮集·击势》。
④ 《诸葛亮集·揣能》。

性特点，提出了具体的战术，以有效地挫伤或击败敌人。他写道："勇而轻死者，可暴也；急而心速者，可久也；贪而喜利者，可遗也；仁而不忍者，可劳也；智而心怯者，可窘也；谋而情缓者，可袭也。"① 还有根据敌人内部发生的各种情形，采取各种不同的心理战术，伺机取胜。"迫而容之，利而诱之，乱而取之，卑而骄之，亲而离之，强而弱之，有危者安之，有惧者悦之，有叛者怀之，有冤者申之，有强者抑之，有弱者扶之，有谋者亲之，有谗者覆之，获财者与之。"② 以上这些战术能够取得良好效果的先决条件，是要充分了解敌人的内部情况。

唐代的《李卫公问对》中也同样指出："善用兵者，推此三义而有六焉：以诱待来，以静待躁，以重待轻，以严待懈，以治待乱，以守待攻。反是，则力有弗逮。非治力之术，安能临兵哉！"③ 意思是在自己有准备的情况下，了解到敌情变化时，才能有相应的措施，对敌发动进攻。

（二）奇正相依，兵不厌诈

用兵之法，其妙无穷。这种斗智斗勇、变幻莫测的特征，正是战争艺术的魅力所在。《李卫公问对》中说："善用兵者，无不正，无不奇，使敌莫测。故正亦胜，奇亦胜。三军之士，止知其胜，莫知其所以胜。非变而能通，安能至是哉？"④ 善于用兵的人无处不用奇兵，无处不用正兵，根据形势的变化，而不断变换战术，神秘莫测，使敌人无法判断虚实，从而掌握战场的主动权。"此所谓'多方以误之'之术也。蕃而示之汉，汉而示之蕃，彼不知蕃汉之别，则莫能测我攻守之计矣。善用兵者先为不可测，则敌乖

① 《诸葛亮集·情势》。
② 《诸葛亮集·将诫》。
③④ 《李卫公问对》。

其所之也。"① 就是用向对方传递错误信息的方法，使敌人无法判断我方的意图，造成失误，从而取得胜利。

诸葛亮在谈如何进行水战和夜战时指出的方法，充分反应出兵不厌诈的心理战术。他说："水战之道，利在舟楫。练习士卒以乘之，多张旗帜以惑之……夜战之道，利在机密，或潜师以冲之，以出其不意，或多火鼓，以乱其耳目，驰而攻之，可以胜矣。"② 这里的"多张旗帜"、"多火鼓"就是用来欺骗敌人，"乱其耳目"，使敌人不知我方之虚实，扰乱其军心，动摇其士气。但是，军中这一切战术的有效实施，都要以"机密"为保证。

三、治军心理思想

这一时期的兵家对于军队的治理十分重视，认为兵不在于数量的多少，而"以治为胜"；如果没有经过严格训练的军队，即使人数再多也是没有战斗力的，只有将军队训练治理到"万众一心"、"万人如一人"，才可能所向披靡，无往而不胜。他们对于治军原则和方法的论述主要可以概括为以下几点：

（一）招贤募能，重视人谋

诸葛亮的"行兵之要"的第一条原则就是"务揽英雄之心"③。他特别重视人谋，认为"人谋"在战争中起决定性的作用。他在分析三国时期的复杂局面时指出："曹操比于袁绍，则名微而众寡，然操遂能克绍，以弱为强者，非惟天时，抑亦人谋也。"④ 曹操以少胜多，不仅仅是因为有利的天时发生了作用，更重要的是人的谋划。他认识到人的因素是战争的决定因素，因而治军的第一要

① 《李卫公问对》。
② 《诸葛亮集·情势》。
③ 《诸葛亮集·将诫》。
④ 《诸葛亮集·草庐对》。

务就是要招贤募能，广罗天下英雄。得人才、爱人才、用人才，这三者都能切实完成管理目标，就能够掌握军事上的主动权。诸葛亮还说："故善战者，必有博闻多智者为腹心，沉审谨密者为耳目，勇悍善敌者为爪牙。"[①] 善于作战的人能够招募到各种类型的人才来为之效力，这是善战者之所以善战的根本原因。

（二）纪律严明，教戒为先

以治军严明著称的诸葛亮强调："有制之兵，无能之将，不可以败；无制之兵，有能之将，不可以胜。"[②]"有制"就是有节制，"有制之兵"是指纪律严明、秩序井然的军队，这种军队即使将领无能，也不会被打败；但是如果是没有纪律约束、秩序混乱的军队，即使将领再有能耐，也不可能取得胜利。诸葛亮总结历史的经验说："孙吴之所以能制胜于天下者，用法明也。"[③] 诸葛亮挥泪斩马谡的历史故事，也证明诸葛亮治军法纪严明。但是军中这种严明的法纪并不是来自于严酷的军法军规，而是来自于平时的教育。诸葛亮的"行兵之要"中有"说礼乐而敦诗书，先仁义而后智勇"[④]。就是要对军队进行教育，然后才能使军队变得有智有勇。他认为："夫军无练习，百不当一；习而用之，一可当百。"[⑤] 军队应该训练，才可能具备"一可当百"的战斗力；如果不训练，则百不能当一，毫无战斗力。这里的训练不仅仅是战斗技能的练习，更重要的是军队纪律严明、号令一致的养成训练。当然对军队的教育也是要讲究方法的，《李卫公问对》中写道："教得其道，则

① 《诸葛亮集·腹心》。
② 《诸葛亮集·兵要》。
③ 《诸葛亮集·论斩马谡》。
④ 《诸葛亮集·将诫》。
⑤ 《诸葛亮集·习练》。

士乐为用；教不得法，虽朝督暮责，无益于事矣。”① 他提出的教育方法是由浅入深，循序渐进。“故习兵之学，必先由下以及中，由中以及上，则渐而深矣。不然，则垂空言。徒记诵，无足取也。”②

（三）爱兵如子，赏罚分明

将帅要能够做到爱兵如子。《李卫公问对》中认为：“爱设于先，威设于后，不可反是也。若威加于前，爱救于后，无益于事矣。”③这里强调首先要爱士卒，与士兵结下深情厚谊，然后才能严格要求，使其自觉地遵纪守法，他才会感到军法的威严。这个顺序不能反，反过来就会失去效用。当然，在此基础上还要赏罚分明，诸葛亮说：“赏罚之政，谓赏善罚恶也。赏以兴功，罚以禁奸，赏不可不平，罚不可不均。”④ 军中赏罚不可不公平，不然就难于服众。诸葛亮在《前出师表》中也指出：“宫中府中，具为一体，陟罚臧否，不宜异同。”

（四）激励士气，各尽其能

作战中的“士气”旺盛与否，对胜败影响很大。能否激励将士奋勇冲锋杀敌，是将帅治军是否成功的重要标志。唐代李筌在《太白阴经》中说：“激人之心，励人之气。发号施令，使人乐闻；兴师动众，使人乐战；交兵接刃，使人乐死。其在以战励战，以赏励赏，以士盛士。”他这段话突出了激励军心、鼓舞士气的作用。只要能够激发将士的“士气”，确立必胜的信心，保持旺盛的斗志，将士就会人人争先，个个勇猛，视死如归，锐不可当。《李卫公问对》中也同样认为：“故用兵之法，必先察吾士众，激吾胜气，乃可以击敌焉。吴起‘四机’，以气机为上，无他道也，能使人人自

①②③《李卫公问对》。

④《诸葛亮集》。

斗，则其锐莫当。"[①] 这种治军策略是先使自己的军队在气势上压倒敌人，获得必胜的信心，从而以此瓦解敌人，战胜敌人。

四、将领心理思想

将领的心理品质在任何战争中都有着举足轻重的作用。正如毛泽东同志所说："战争就是两军指挥员以军力财力等项物质基础作地盘，互争优势和主动的主观能力的竞赛。竞赛结果，有胜有败，除了客观物质条件的比较外，胜者必由于主观指挥的正确，败者必由于主观指挥的错误。"[②] 这说明，在军力、财力等物质条件相同的情况下，将领的心理品质、指挥能力起着决定的作用。这一时期的兵家都非常重视将领的地位和作用，他们都认为将领的心理品质很大程度上决定着兵卒的强弱、战争的胜负、乃至国家的兴衰。

（一）扬"五强"、"五善"，去"八恶"、"八弊"

诸葛亮对将领的心理品质的研究颇为深刻，认为将领应该有"五强"、"五善"。"五强"即"高节可以厉俗，孝弟可以扬名，信义可以交友，沈虑可以容众，力行可以建功"[③]。"五善"即"善知敌之形势，善知进退之道，善知国之虚实，善知天时人事，善知山川险阻"。并且要求将领要去除"八恶"、"八弊"。"八恶"就是指："谋不能料是非，礼不能任贤良，政不能正刑法，富不能济穷厄。智不能备未形，虑不能防微密，达不能举所知，败不能无怨谤。"[④] "八弊"即"一曰贪而无厌，二曰妒贤嫉能，三曰信谗好佞，四曰料彼不自料，五曰犹豫不自决，六曰荒淫于酒色，七曰奸诈

① 《李卫公问对》。
② 《毛泽东选集》四卷合订本，人民出版社1967年版，第458页。
③④ 《诸葛亮集·将强》。

而自怯，八曰狡言而不以礼。”[①] 诸葛亮还对各级将领所具备的不同心理素质作了概括和归类，如十夫之将应该“察其奸，伺其祸，为众所服”；百夫之将应该“夙兴夜寐，言词密察”；千夫之将应该“外貌恒恒，中情烈烈，知人勤劳，悉人饥寒”；十万人之将是“进贤进能，日慎一日，诚信宽大，闲于理乱”；天下之将是“仁爱治于下，信义服邻国，上知天文，中察人事，下知地理，四海之内视如家室”[②]。

（二）多途径鉴别将领的心理品质

唐代李筌对鉴别和选用具有上述心理品质的将领提出了具体的方法。他写道：“明主所以择人者，阅其才，通而周；鉴其貌，厚而贵；察其心，贞而明；居高而远望，徐视而审听；神其形，聚其精，若山之高不可极，若泉之深不可测。然后审其贤愚以言辞，择其智勇以任事，乃可任之也。夫，择圣以道，择贤以德，择智以谋，择勇以力，择贪以利，择奸以隙，择愚以危，事或同而观其道，或异而观其德，或权而观其谋，或攻取而观其勇，或货财而观其利，或捭阖而观其间，或恐惧而观其安危。”[③] 意思是说，要鉴定一个将领的心理品质，可以从容貌、言辞和行为三方面加以考察，可以利用问答法来了解人的贤愚，可以利用特定的情境诱导引发出所需要观察的品质。

① 《诸葛亮集·将弊》。

② 《诸葛亮集·将苑·将器》。

③ 李筌：《太白阴经》卷2，《人谋下·鉴才篇第二四》。

第三编　五代至明清时期心理学思想

五代至明清时期（10～19 世纪中叶）的心理学思想史包括五代（907～960）、宋（960～1279）、辽（907～1125）、金（1115～1234）、元（1206～1368）、明（1368～1644）和清（1616～1840）（习惯上，将 1840 年鸦片战争的爆发，看作是中国近代史的开端，因本编是论述中国古代的心理学思想，故而清朝自 1840 年至 1911 年的历史未包括在内），这一时期，社会政治经济总的特点是，从封建经济的继续发展和多民族政权的并立，到统一的多民族国家的巩固和封建制度的逐渐衰弱。

五代时期为时不过 50 年，王朝却换了 5 个，因而这可说是一个朝代频繁更替、社会动荡不安的时期，这导致五代时的心理学思想，总的说来是不太丰富的。两宋时期，由于经历了唐末农民大起义和五代几十年的战乱，中国封建社会开始走下坡路。统治阶级为了维护其封建统治，竭力强化中央集权专制制度；并且，封建统治阶级在血腥镇压农民起义的同时，也迫切希望加强对人民思想的统治。在这种情况下，作为地主阶级的哲学——“理学”（又称“道学”）——也就应运而生了。在宋代，唯物主义理学家有李觏、张载、王安石、陈亮和叶适等人，他们代表中小地主阶级的利益；唯心主义理学家有周敦颐、邵雍、程颢、程颐、朱熹和陆九渊等人，他们代表的是大官僚地主阶级的利益，所以程朱理学成了两宋时期的正统官方哲学。但在宋代唯心主义理学阵营中又有两个重要派别：程朱氏理学和陆氏心学，前者是一种客观唯心主义，后者是一种主观唯心主义。元代，蒙古族入主中原时，非常重视吸取以儒学为主的汉族文化，而由于过去的程朱氏理学和陆氏心学既相互诘难又相互吸收渗透，故而在元朝出现了“和会朱陆”的趋势，其代表人物主要有刘壎、许衡、刘因和吴澄等人，他们以陆学的本心论兼取朱学的理气论和理欲之辨，为宋代理学过渡到明代理学起到了桥梁作用。明代，朱元璋取得帝位之后，更是大力加强中央集权建设，将军

政大权集中到皇帝一人手中。为适应其中央集权统治的需要，要求进一步发展理学。在此种情况下，明代的理学也很兴盛。其中，属于唯物主义理学家的有罗钦顺、王廷相和吴廷翰等人；属于唯心主义理学家的有王守仁和王艮等人。至于李贽，尽管接受了王守仁“致良知”说的影响，但却对程朱理学提出了批评。清代，统治阶级为了强化中央集权政治，也曾大力提倡程朱理学，但复杂的民族斗争和阶级斗争，以及随着时间的推移，理学本身所暴露出的诸多缺陷，推动一些人起来对理学进行批判，尤其是王夫之、颜元和戴震等唯物主义思想家，对程朱理学与陆王心学作了较为彻底的批判，从而从根本上动摇了唯心主义理学的“权威地位”。总之，理学兴盛于宋明，起于北宋，元是过渡时期，至清代前期逐渐衰落。理学的核心思想是“性与天道”，它是一种以儒家思想为主，同时兼收道家和佛家思想的思想体系。由于它继承了唐代韩愈的“道统”之说，故而理学也称“道学”。理学中唯物主义和唯心主义的斗争，也在许多思想家的心理学思想中反映出来，这可以说是贯穿于这一时期心理学思想发展中的一条主要线索。

并且，随着农业、手工业生产的发展和商品经济的发展，以及对外经济文化交流的不断扩大，在明清之际出现了资本主义生产关系的萌芽。而随着科学技术（尤其是生理解剖技术）的发展，反映到心理学思想领域，医家对脑的结构与功能的了解日益增多，并于清代由王清任明确提出了“脑髓说”，为中国古代和近代唯物论心理学思想奠定了自然科学基础。这是贯穿在这个时期心理学思想发展的又一条线索①。

下面就用三章篇幅，分别论述这一时期心理学思想的基本观点、普通心理学思想和应用心理学思想。

---

① 高觉敷：《中国心理学史》，人民教育出版社 1985 年版，第 210～211 页。

第七章　性理说和脑髓说为主的基本理论观点

五代至明清时期的心理学思想，在基本理论观点方面，是以性理说和脑髓说为主的。具体地讲，五代只是一个过渡期，宋明时期以性理说为主，清代则以脑髓说为主。除了这两个占主导地位的基本理论观点外，这一时期的学者对人贵论、形神论、性习论、知行论和情欲论等其他一些心理学思想基本理论观点也提出了自己的看法。

第一节　宋明的性理说

众所周知，中国传统文化思想大致是沿下列线索发展的：从先秦诸子、两汉经学、魏晋玄学、隋唐佛学，至宋明理学。反映到宋明时期的心理学思想领域，“性理说”就成为宋明时期占主导地位的基本理论观点。

宋明的性理说，其探讨的问题主要有两大方面：一是对于“性”、“理”、“心”、“情”、“命”、“气”、“道”等概念的内涵及其相互关系的探讨；另一是对于明理尽性方法的探讨。从心理学角度看，理学家从理、气形成物的本体论角度探讨人性善恶与气质变化问题，实为一种对人的心理实质的基本探讨，因此，理学不仅是哲学史和思想史上的重要内容，也是心理学思想的重要内容。为了论述方便，下面按派别的方式探讨宋元明的性理说，以了解理学家对人的心理实质的看法。

一、唯物论的性理说

如前所述，唯物主义理学阵营中，有李觏、张载、王安石、陈亮、叶适、罗钦顺、王廷相和王夫之等人。唯物主义的性理说，其特点主要有四：一是主张唯物主义气一元论，认为“理在气中”、“性在气中”；二是从气理不可分离出发，多主张性一元论（张载是例外），反对“天命之性”与“气质之性”的二分法；三是在理与欲和人欲问题上，多采取较开明的态度，主张节欲、导欲，反对“存天理，灭人欲”的说教；四是在明理尽性方面，多主张向外物求理，认为人性是可改变的。下面就以张载、王廷相、吴廷翰和王夫之等人为代表，简论唯物论的性理说。

（一）张载的性理说

张载的性理说，其内容主要有以下几点：

1．基本上坚持唯物论气一元论

张载继承中国古代唯物主义的传统，把“气”这种极细微的物质，看作是世界的本源，以气之聚散说明有形有色的万物和无明无色的虚空。他说：“气聚则离明得施而有形，气不聚则离明不得施而无形。方其聚也，安得不谓之客？方其散也，安得遽谓之无？故圣人仰观俯察，但云‘知幽明之故’，不云‘知有无之故’。”[①] 他又说：“凡可状，皆有也；凡有，皆象也；凡象，皆气也。气之性本虚而神，则神与性乃气所固有。”[②]将一切归之物质的气，这是一种唯物观。他还说：“人本无心，因物为心，若以见闻为心，但恐小却心。”[③] 这段话含义主要有二：一是明确主张物质第一性、精神第二性；认为物

① 《张载集·易说》。
② 《张载集·正蒙·乾称篇》。
③ 《张载集·语录下》。

是客观存在的，而人本无心理活动，只有当人与外物相接并感知外物，才会产生心理活动。这个观点，与其后的心学观点截然不同。二是认为若把心理活动局限在感知范围之内，那就把心理活动的范围缩小了。从这里可看出，对于心理的实质与心理活动的范围的看法，张载的观点与现代心理学对这一问题的看法有类似之处。必须指出，张载基本上是唯物论气一元论，但其唯物论不太彻底，也有唯心思想。如他曾说："性者，万物之一源。"[①]把性看作是万物的根源，陷入了唯心主义。

2. 对人性论提出了独到的见解

张载对人性论提出了独到的见解，具体体现在以下两个方面：一方面，他对"性"的涵义作了较透辟的分析，认为"性"至少包含3个层次的意思：一是指气的本性（气性）。认为气是客观存在的东西，具有一定的属性。如上所述，他曾说："气之性本虚而神，则神与性乃气所固有。"二是指万物的本性（物性）。他说："天下凡谓之性者，如言金性刚，火性热，牛之性，马之性也，莫非固有。凡物莫不有是性……"[②] 三是指人的本性（人性）。他说："天性在人，正犹水性之在冰，凝释虽异，为物一也；受光有大小，昏明，其照纳不二也。"[③]并且，从其讲的"凡可状，皆有也；凡有，皆象也；凡象，皆气也"之语看，物性和人性皆来源于气性。

另一方面，他提出了人性论的二元论或二分法。张载说："形而后有气质之性，善反之则天地之性存焉。故气质之性，君子有弗性焉。"[④]意即气质之性，由气与形结合而成，犹今之所谓人的自然本性；天地之性指在人出生之前就存在于天地之间的性，是一种真正的人性，实质上讲的是人的社会本性。张载一反古代人性

①③④《张载集·正蒙·诚明篇》。

②《张载集·性理拾遗》。

论的一元论或一分法的传统，提出了人性论的二元论或二分法，将人性分为“天地之性”和“气质之性”，这是一种创见。必须指出，张载关于人性论的二分法为其后的唯心主义理学家所继承。如朱熹评价说：“‘气质之说，始于何人？’曰：‘此起于张程。某以为极有功于圣门，有补于后学，读之使人深有感于张程，前此未有人说到此。”[①] 至于其后唯物主义思想家则仍多主张人性论的一元论观点，关于这点，将在下文详加探讨，此处就不赘述了。

3. 提出了几种明理尽性的方法。

（1）主张“立天理”、“灭人欲”。张载说：“今之人灭天理而穷人欲，今复反归其天理。古之学者便立天理，孔孟而后，其心不传，如荀扬皆不能知。”[②] 可见，在天理与人欲问题上，张载主张“立天理”、“灭人欲”，反对“灭天理”、“穷人欲”。（2）主张“养气反本”。张载说：“人之刚柔、缓急、有才与不才，气之偏也。天本参和不偏，养其气，反之本而不偏，则尽性而天矣。”[③] 认为人的刚柔、缓急、有才与不才，均是由于气质之性偏颇所致，主张“养其气”，以返回到人的本原状态，就能尽性。（3）主张“学至于成性”。张载说：“人之气质美恶与贵贱夭寿之理，皆是所受定分。如气质恶者学即能移，今人所以多为气所使而不得为贤者，盖为不知学。古之人，在乡闾之中，其师长朋友日相教训，则自然贤者多。但学至于成性，则气无由胜，孟子谓‘气壹则动志’，动犹言移易，若志壹亦能动气，必学至于如天则能成性。”[④] 他所主张“人之气质美恶与贵贱夭寿之理，皆是所受定分”的观点是

① 《朱子语类》卷4。
② 《张载集·经学理窟·义理》。
③ 《张载集·正蒙·诚明篇》。
④ 《张载集·经学理窟·气质》。

不对的，但主张人性是可以改变的，并提出要“学至于成性”，这一观点又有一定的合理之处。(4) 主张“自明诚”与“自诚明”。张载说：“‘自明诚’，由穷理而尽性也；‘自诚明’，由尽性而穷理也。”[①] 这里指出了两条认识途径：一是“自明诚”，意即人们的认识可以由明白事理而达到诚的境界；另一是“自诚明”，意即只要人们的内心达到了诚的境界，就一定能明白事理，洞察万物。这说明张载主张的认识途径含有一定的辩证色彩。但也须指出，其“自诚明”的认识途径，为其后唯心主义理学家所继承。尤其是他主张“今所言尽物，善欲尽心耳”[②]，开了“心学”之倪端。

（二）王廷相的性理说

明代王廷相发展了张载的思想，主张“理在气中”的元气本体论，反对“理在事先”的观点。他说：“余尝以为元气之上无物，有元气即有元神，有元神即能运行而为阴阳，有阴阳则天地万物之性理备矣，非元气之外又有物以主宰之也。”[③] 认为元气是物质的基础，没有元气，也就没有元神；而元神则是元气自身所具有的运动变化的属性。不承认有超越物质的“理”，理只能在气中，理是随气变化的。故而王廷相又说：“天地之间，一气生生，而常，而变，万有不齐，故气一则理一，气万则理万。世儒专言理一而遗理万，偏矣。”[④] 以此来考察人的心理实质，认为理是随气而变化的，作为精神意识的心理现象，必须以形气为基础。

以“理在气中”的元气本体论为基础，王廷相进而阐述其人性论。他说：“人具形气而后性出焉。今曰性与气合，是性别是一物，不从气出，人有生之后，各相来附合耳。此理然乎？人有生

① 《张载集·正蒙·诚明篇》。
② 《张载集·语录下》。
③ 王廷相：《王氏家藏集·答薛君采论性书》。
④ 王廷相：《王氏家藏集·雅述》（上篇）。

气则性存，无生气则性灭矣。”[①] 他又说：“且夫仁义礼智，儒者之所谓性也。自今论之，如出于心之爱为仁，出于心之宜为义，出于心之敬为礼，出于心之知为智，皆人之知觉运动而后成也。苟无人焉，则无心矣。无心则仁义礼智出于何所乎？故有生则性可言，无生则性灭矣。安得取而言之？是性之有缘于气之聚散。若口超然于气之外，不以聚散而为有无，即佛氏所谓四大之外别有真性矣，岂非谬幽之论乎！”[②] 他还说：“凡人之性成于习。”[③] 从这三段话可知，王廷相认为：第一，生理条件是人性形成和发展的基础。用现在的话讲，意即生理是心理的物质基础。第二，人性是通过感知外物之后才形成的，与现代心理学讲的“心理是对客观现实的反映”的涵义相近。第三，人性是由后天的习染教育而形成的，反对宋儒的“本然之性”的先天人性论。用现在的话讲，意即人的心理主要是在后天的环境和教育的影响下发展起来的，而不是由遗传所决定的。

王廷相还认为人的“道心”、“人心”是并存的，没有像唯心论理学家那样以“天理”去扼杀人的物质需要。他说：“道化未立，我固知民之多夫人心也，道心也亦与生而固有。观夫虎之负子，鸟之反哺，鸡之呼食，豺之祭兽可知矣。道化既立，我固知民之多夫道心也，人心亦与生而恒存。观夫饮食男女，人所同欲，贫贱夭病，人所同恶可知矣。谓物欲蔽之，非其本性，然则贫贱夭病，人所愿乎哉？”[④] 用“虎之负子，鸟之反哺，鸡之呼食，豺之祭兽”和“饮食男女，人所同欲，贫贱夭病，人所同恶”等事例来证明人的“道心”、“人心”是并存的。这里须指出，“虎之负子，

① 王廷相：《王氏家藏集·雅述》（上篇）。
② 王廷相：《王氏家藏集·横渠理气辩》。
③ 王廷相：《王氏家藏集·答薛君采论性书》。
④ 王廷相：《王氏家藏集·慎言·问成性篇》。

鸟之反哺，鸡之呼食，豺之祭兽”等均是动物的本能行为，王廷相将动物的本能与人的社会性行为等同起来，是错误的；但他认为“饮食男女，人所同欲，贫贱夭病，人所同恶”，因而反对以“天理”去扼杀人的物质需要，则有一定的合理之处。至于他说“圣人之心虚，故喜怒哀乐不存于中；圣人之心灵，故喜怒哀乐各中其节”[①]，认为“贪欲者，众恶之本；寡欲者，众善之基”[②]，提倡节欲、寡欲则至今仍有借鉴意义。

（三）吴廷翰的性理说

明代另一唯物主义思想家吴廷翰也继承和发扬了气一元论的唯物主义思想。他说：“张子曰：‘由太虚有天之名，由气化有道之名，合虚与气有性之名，合性与知觉有心之名。’本意以太虚为气之始，所谓‘清通而不可象为神’是也，故曰天。气化，乃气之流行，所谓‘散殊而可象为气’者是也，故曰道。虚为神，则气为形。‘合虚与气为性’者，形与神合也。‘合性与知觉为心’者，形神既合，知觉乃生也。但太虚无物，即是气；气之不测，即是神。”[③] 他又说：“分明使致知者一一都于物上见得理，才方是实。盖知已是心，致知只求于心，则是虚见虚闻，故必验之于物而得之于心，乃为真知。此正圣贤之学，所以内外物理合一处。异教说心，岂不玄妙，但一切求心，其于天下之物皆以为粗迹繁细，遂尔屏绝厌弃，至于离父子君臣而去之，乃自己一身犹以为多为幻，盖只为不肯向物上体察，以为如此则是着相（佛教用语，指世俗物事），故只悬空想出一个虚妄的道理，反以为真。今致良知之说，何异于此？”[④] 这两段话意即：第一，认为理在物中，主张“使致

① 王廷相：《王氏家藏集·雅述》（上篇）。
② 王廷相：《王氏家藏集·慎言·见闻篇》。
③ 《吴廷翰集·吉斋漫录》卷上。
④ 《吴廷翰集·吉斋漫录》卷下。

知者一一都于物上见得理，才方是实”。第二，要有真知，必先有物，认为“验之于物而得之于心，乃为真知”。第三，对佛教和陆王心学持否定态度，指出“知已是心，致知只是求于心”，纯粹是一种冥思空想，它和佛教“只为不肯向物上体察，以为如此则是着相，故只悬空想出一个虚妄的道理，反以为真”是一样的。

吴廷翰从气一元论出发，阐发其人性论思想：第一，认为性即是气，反对“天地之性”与“气质之性”的划分。吴廷翰说：“问：‘何以有气质之性、天地之性?’曰：‘孔子无是说也。盖性即是气，性之名生于人之有生。人之未生，性不可名。既名为性，即已是气，又焉有气质之名乎？既无气质之性，又焉有天地之性乎？盖缘孟子言性善，夫子言相近，求之不得，故以善为天地之性，相近为气质之性，以要其同，而不知其反异也。性一而已，而有二乎?’”① 第二，认为“生之谓性”，并对性近习远作了自己的解释。认为人得气时尽管有偏全、厚薄、多寡和形状上的长短、肥瘠、大小之分，但自圣人到凡人没有在性与形状上如禽兽者，故说“性近”；人性的差异主要来自后天的习染，习于善而益善，习于不善而益不善，故说“相（习）远”。但是，由于吴廷翰敢于反对程朱理学而不敢违背孔孟思想，故而他也认为在天生的人性中含有仁义礼智的道德善端，并且认为人得气是否“中”与“全”，是产生圣贤愚不肖差异的重要先天条件。吴廷翰说：“‘继之者善也，成之者性也。’又曰：‘性相近也，习相远也。’孔子言性如此，后世莫加焉。夫谓‘成之者性’，承上文‘一阴一阳之谓道’而言，则成之之性，为阴阳之气所成亦明矣。其曰‘相近相远’者，盖天之生人，以有此性也。性成而形。虽形亦性，然不过一气而已。其气之凝而有体质者，则为人之形，凝而有条理者，则为人之性。

① 《吴廷翰集·吉斋漫录》卷上。

形之为气，若手足耳目之运动者是已。性之为气，则仁义礼智之灵觉精纯者是已。然而形有长短，有肥瘠，有大小，虽万有不齐，莫不各有手足耳目焉。故自圣人至于凡众人，苟生之为人，未有形之若禽兽也。其性之有偏全、有厚薄、有多寡，虽有万不齐，莫不各有仁义礼智焉。故曰'相近'也。及乎人生之后，知诱物化，则性之得其全而厚且多者，习于善而益善，于是有为圣人者矣。性之得其偏而薄且少者，习于不善而益不善，于是有为愚人者矣。其间等第，遂至悬绝，故曰'相远'。相近相远，其义如此。"①

在理与欲和人欲关系方面，吴廷翰也反对宋儒"存天理，灭人欲"的说教，认为人的欲望是人性所具有，也不是在天理之外。他说："义利亦只是天理，人欲不在天理之外也。'饮食男女，人之大欲存焉。'日用饮食，男女居室，苟得其道，莫非天理之自然。若寻天理于人欲之外，则是异端之说，离人伦出世界而后可。然岂有此理乎！"② 认为"人欲，只是人之所欲，亦是天理之所有者，但因其流荡，而遂指其为私欲耳。其实，本体即天理也。圣人之学，因人之欲而节之，则亦莫非天理，而非去人欲以为天理，亦非求天理于人欲也"③。

（四）王夫之的性理说

明末清初的王夫之坚持唯物主义元气本体论，对程朱理学和陆王心学作了较系统的批判。

首先，王夫之通过批判老庄的无能生有，而直接动摇了宋明唯心主义理学的根本。王夫之说："虚空者，气之量。气弥沦无涯而希微不形，则人见虚空而不见气。凡虚空皆气也，聚则显，显

①③《吴廷翰集·吉斋漫录》卷上。

②《吴廷翰集·吉斋漫录》卷下。

则人谓之有，散则隐，隐则人谓之无。"[①] 意即，人眼看不见的元气充满在虚空中，有形的物是气，无形的虚空也是气，其区别只不过是气的聚、散和显、隐而矣。

其次，主张"气者，理之依也。气盛则理达"[②]。意即理是依气而存在的，理是气运动变化的规律，用以批判程朱"理在气先"的理气论观点。他又说："天下岂别有所谓理？气得其理之谓理也。气原是有理底，尽天下之间，无不是气，即无不是理也。"[③]强调理与气不可分离，认为事物的理只能在气中。既然没有超越在气之上的理，当然也就没有可以脱离物质形体的精神、心理。

第三，在人性论方面，王夫之的观点主要有三：一是认为没有抽象的"性"，性总是要在具体的人和物上呈现。他说："在天地直不可谓之性，故曰天道，曰天德。繇（从）天地无未生与死，则亦无生。其化无形埒（泛指一切有形之物），无方体，如何得谓之性！'天命之谓性'，亦就人物上见得。天道虽不息，天德虽无间，而无人物则无命也，况得有性！"[④] 二是主张性一元论，即气质中之性，反对"本然之性"与"气质之性"的划分。他说："质者，性之府也；性者，气之纪也；气者，质之充而习之所能御者也。然则气效于习，以生化乎质，而与性为体，故可言气质中之性；而非本然之性以外，别有一气质之性也。"[⑤]三是认为人性是发展变化的。他说："夫性者生理也，日生则日成也。……未成可成，已成可革。性也者，岂一受成型，不受损益也哉？故君子之养性，行所无事，而非听其自然，斯以择善必精，择中必固，无敢驰驱

① 王夫之：《张子正蒙注·太和篇》。
② 王夫之：《思问录·内篇》。
③ 王夫之：《读四书大全说·孟子三》。
④⑤ 王夫之：《读四书大全说》卷7，《论语·阳货篇》。

而戏渝已。"①

第四，王夫之还直接论述气、理、神、性之间的关系，用以阐述心理的实质。他说："气既神矣，神成理而成乎性矣，则气之所至，神必行焉，性必凝焉，故物莫不含神而具性，人得其秀而最灵者尔。"② 意即物莫不凝气、含神、具性，但万物中含形神之最灵秀者是人；反过来看，人的心理是离不开物、气的神性的。

第五，在理欲关系方面，针对程颐说人心是人欲、道心是天理的观点，主张在人欲中择天理，在天理中辨人欲。他说："礼虽纯为天理之节文而必有寓于人欲以见……唯然故终不离人而别有天，终不离欲而别有理也。离欲而别为理，其唯释氏为然。"③ 从这段话可知，王夫之对佛教思想也是持批判态度的。

二、唯心论的性理说

如前所述，在唯心论理学中，存在两个重要派别：程朱理学和陆王心学。这两个重要的理学派别都包含有各自的性理说。稍加比较可知，程朱理学的性理说与陆王心学的性理说既有相同之处，也有不同之处。其相同之处大致有四：第一，"理"的内涵大致相同，即二者的"理"都指"仁"、"义"、"礼"、"智"、"信"等内容。第二，都承袭了"天命之谓性"和孟子"性善论"的思想。第三，从心理学思想看，二者都属于关于心理实质的性理说。第四，探讨的问题大致相同，即都是对"性"、"理"、"心"、"情"、"命"、"气"、"道"等内涵及其关系和明理尽性的方法进行探讨（当然，其答案是不一致的）。其不同之处大致也有四：第一，哲

① 王夫之：《尚书引义》卷3，《太甲二》。
② 王夫之：《张子正蒙注》。
③ 王夫之：《读四书大全说》卷3。

学思想的最高范畴不同。程朱理学的性理说将“理”作为其哲学思想的最高范畴，认为万物和人心都是天理的体现，而且是“性即理也”；陆王心学的性理说将“心”（“吾心”）作为其哲学思想的最高范畴，主张“心即理”，认为“心”和“理”完全是一个东西，只要能“明其心”，就能见“天理”。第二，心物观不同。程朱理学的性理说认为“理”生万物；陆王心学的性理说认为“心”生万物。第三，人性论有不同之处。在人性问题上，程朱理学的性理说主张二分法，即将“性”分为“天地之性”与“气质之性”，认为“论天地之性，则专指理言。论气质之性，则以理与气杂而言之”①。陆王心学的性理说则将“天命之谓性”与人心径直联系起来，认为“在天者为性，在人者为心”②。第四，明理见性的方法不同。在明理见性的方法问题上，程朱理学家主张“格物致知”；而陆王心学家主张向本心求理。

合言之，假若说程朱理学是二元论的客观唯心主义哲学流派，那么陆王心学则是一元论的主观唯心主义哲学流派。尽管陆王心学与程朱理学在学术思想上有分歧，朱陆二人还发生过面对面争论的“鹅湖之会”，但是他们的观点并无本质的区别。陆王心学继承和发挥了思孟学派“尽心知性”和禅宗“明心见性”的思想，是对程朱理学的补充和发展。正是由于它们之间既有相同之处，又有不同之处，在元代才出现了“和会朱陆”的性理说。下面就对这三种性理说逐一进行较为详细的探讨。

（一）程朱理学的性理说

顾名思义，程朱理学的性理学，包括二程的性理说和朱熹的性理说，下面逐一论述。

① 《朱子语类》卷4。
② 《陆九渊集》卷35，《语录下》。

1. 二程的性理说

二程将"理"看作是他们哲学思想的最高范畴。二程说:"实有是理,故实有是物;实有是物,故实有是用;实有是用,故实有是心;实有是心,故实有是事。是皆原始要终而言也。"[①] 意即,万物之理是先于万物而存在的,以观念的"理"客体化为宇宙的本源,借助气的中介而化生万物,即"万物之始皆是气"[②],从而得出了"实有是理,故实有是物"的结论。但程颐讲的气是可以消灭的,所以这种理先气后生万物的观点,是一种唯心主义观点。二程又说:"万物皆备于我。心于事遇,则内之所重者更互而见,此一事重,则此一事出。唯能物各付物(指心中观念支配外物)则无不可矣。"[③] 二程还说:"心是理,理是心。"[④] 可见,在二程看来,理是万事万物都必须遵循的、不以人的意志为转移的最高原则。

关于理、性、心的关系,二程说:"自理言之谓之天,自禀受言之谓之性,自存诸人言之谓之心。"[⑤] 认为理指天理,万物只有一个天理,物性、人性、人心都是天理的体现。物禀受天理叫物性,人禀受天理叫人性,理存诸于人的主体之中叫心。二程又说:"心是理,理是心。"[⑥]可见,对二程而言,人的心理也应是天理的体现。关于性、命、心、情的关系,二程曾说:"性之本谓之命,性之自然者谓之天,自性之有形者谓之心,自性之有动者谓之情,凡此数者皆一也。圣人因事以制名,故不同若此。而后学者,随

① 《二程集·经说》卷8,《中庸解》。
② 《二程遗书》卷6。
③ 《二程集·粹言》卷2,《人物篇》。
④⑥ 《二程遗书》卷13。
⑤ 《二程遗书》卷22上。

文析义，求奇异之说，而去圣人之意远矣。”[1]意即性、命、天、心、情等都是一个东西，或说都出自理。故而二程又说：“性即理也，所谓理，性是也。天下之理，原其所自，未有不善。喜怒哀乐未发，何尝不善？发而中节，则无往而不善。”[2]简言之，性就是理，而理本是善的，因此，人性本也是善的。

既然人性本善，那人为何又有善恶之别呢？对于这个问题，二程回答说：“仁、义、礼、智、信五者，性也。”[3]“‘生之谓性’，与‘天命之谓性’，同乎？性字不可一概论。‘生之谓性’，止训所禀受也。‘天命之谓性’，此言性之理也。今人言天性柔缓，天性刚急，俗言天成，皆生来如此，此训所禀受也。若性之理也则无不善，曰天者，自然之理也。”[4]“又问：‘性如何？’曰：‘性即理也，所谓理，性是也。’”[5]从这几段话可知，二程承袭了张载的“天地之性”与“气质之性”的划分观点，认为“性字不可一概论”，意即要把“性”区别为“天命之性”和“气质之性”两种。前者的内涵包括“仁、义、礼、智、信”等；就“天命之性”而言，“性即理也，所谓理，性是也”。可见，“理”的内涵也是“仁、义、礼、智、信”等；并且，这个“天命之性”和“理”对于尧舜和一般人都是相同的，所以人人天生都是善的。由此可看出，二程的“天命之性”和“理”都是一种抽象的东西。这个抽象的天命之性通过“气”的中介降落到人身上，同“气质之性”一起构成了人性。二程说：“‘生之谓性’，性即气，气即性，生之谓也。人生气禀，理有善恶，然不是性中元有此两物相对而生也。”[6]意

---

① 《二程遗书》卷25。
②⑤ 《二程遗书》卷22上。
③ 《二程遗书》卷2上。
④ 《二程遗书》卷24。
⑥ 《二程遗书》卷1。

即，“天命之性”天生都是善的，而禀受气形成的“气质之性”，因气禀有善恶之分，禀气至清者为善，为浊气所蔽者则为不善，故而“气质之性”也有善恶之分，这导致人有圣人与凡人之差异。至于“气质之性”的内涵是什么，二程未明说。

二程又将“性”与“才”联系起来，说：“性无不善，其所以不善者才也。受于天之谓性，禀于气之谓才，才之善不善由气之有偏正也。乃若其情，则无不善矣。今夫木之曲直，其性也；或可以为车，或可以为轮，其才也。然后才之不善，亦可以变之，在养其气以复其善尔。故能持其志，养其气，亦可以为善。故孟子曰：‘人皆可以为尧舜。’惟自弃自暴，则不可以为善。”① 由这段话可知，第一，二程讲的“才”，相当于现在讲的“才能”或“能力”；二程讲的“性”，相当于现在讲的“生性”或“素质”，它在能力的形成中是重要的自然基础。第二，二程认为，“才”有善与不善之分，相当于现在讲的才有好坏之分。第三，二程既赞成孟子“人皆可以为尧舜”的观点，又强调保持志向不自暴自弃以使才尽可能成为好才。可见，二程对于“性”与“才”的关系的看法，还是颇有见地的。

关于“性”、“理”与“欲”的关系，二程的观点是，将气质之性与人欲联系起来，认为“人心私欲，故危殆。道心天理，故精微。灭私欲则天理明矣”②。于是向劳动人民鼓吹“存天理灭人欲”，有力地帮助了封建统治者“以理杀人”。

2. 朱熹的性理说

朱熹继承和发展了二程的性理说，并使之更加完善、系统。天理论是朱熹理学思想体系的核心。朱熹认为“理”是先于天地而

① 《二程外书》卷7。
② 《二程遗书》卷24。


宋徽國文公朱晦菴先生讚像
從容乎禮法之場沉潛乎仁義之府是予盖將有意焉而力莫能與
也佩先師之格言奉前列之餘規惟闇然而日脩或庶幾乎斯語
紹熙五年孟春良日熹對鏡寫真題以自警
大清光緒十五年仲秋吉日新安余庭訓敬摹

朱　熹像

早存在的。理或天理是世界的本源和主宰，天地万物、物性人性都是由最根本的理所产生的，并且，朱熹的天理论的中心内容是理气说。关于这点，朱熹说："天地之间，有理有气。理也者，形而上之道也，生物之本也。气也者，形而下之器也，生物之具也。是以人物之生，必禀此理，然后有性，必禀此气，然后有形。其性其形，虽不外乎一身，然其道器之间，分际甚明，不可乱也。"[①]可见，朱熹认为理是形而上的，气是形而下的，理是根本，理在物先，理在气先。

和二程一样，朱熹也阐述了"天"、"理"、"性"、"命"等概念之间的关系。朱熹说："性即理也，在心唤作性，在事唤作理。"[②]又说："性者，人物之所以禀受乎天也。然性命各有二，自其理而言之，则天以是理命乎人物谓之命，而人物受是理于天谓之性。"[③]一句话，性即理，人性来源于天理。朱熹又提出"理一分殊"的观点，从一理之根本解释万物的殊异，阐述大德与小德的关系。按此观点，人性都是善的是理一，各人的性格心理有差异是分殊。

在性即理的基础上，朱熹进而分析了人性与物性的异同。他说："性者，人之所得于天之理也；生者，人之所得于天之气也。性，形而上者也；气，形而下者也。人、物之生，莫不有是性，亦莫不有是气。然以气言之，则知觉运动，人与物若不异也；以理言之，则仁、义、礼、智之禀，岂物之所得而全哉？此人之性所以无不善，而为万物之灵也。告子不知性之为理，而以所谓气者当之。……所以然者，盖徒知知觉运动之蠢然（借指低级的心理活动）者，人与物同；而不知仁、义、礼、智之粹然（借指高级

① 《朱子文集》卷58，《答黄道夫（一）》。
② 《朱子语类》卷5。
③ 《朱子文集》卷56，《答郑子上》。

的心理活动）者，人与物异也。"[①] 朱熹从理气对立来论证人性与物性的异同，认为性包括天赋的理与气两种因素，禀赋于天之气（即气质之性），表现为知觉运动等低级的心理活动，这是人类与动物所共有的；禀赋于天之理（即天地之性），表现为仁、义、礼、智等高级心理活动，这是人所独有的，人与禽兽之类的动物的区别也就在此。可见，朱熹认为心理活动有低级与高级之分，并以此将动物的心理和人的心理区别开来，这一观点是合理的；但朱熹又认为，动物的心理与人的心理的差异，是由于人与动物禀得全与不全而造成的，则是错误的。

如前所述，朱熹对张载关于"天地之性"与"气质之性"划分的观点是持赞许态度的，评价甚高，认为该说"极有功于圣门，有补于后学"。故而朱熹也将性分为天地之性与气质之性，认为气质之性与人的物欲有关，若其为物欲所蔽，则心不清明而为黑暗。所以他主张立教以变化气质之性。朱熹说："人性皆善，而其类有善恶之殊者，气习之染也。故君子有教，则人皆可以复于善，而不当复论其类之恶矣。"[②] 这里，朱熹看到了"染"与"教"在人的心理发展中的作用，是值得肯定的。

（二）陆王心学的性理说

陆王心学的性理说也包括两大方面：一是陆九渊的性理说；另一是王守仁的性理说。

1. 陆九渊的性理说

陆九渊的思想体系常被后人称为"心学"。"心学"的基本思想是"心即理"。何谓"心"？陆九渊说："心只是一个心，某之心，吾友之心，上而千百载圣贤之心，下而千百载复的一圣贤，其心

① 《四书章句集注·孟子集注·告子上》。
② 《四书章句集注·论语集注·卫灵公》。

亦只如此。心之体甚大，若能尽我之心，便与天同。”[①] 陆九渊又说：“人非木石，安得无心？心于五官最尊大。洪范曰：‘思曰睿，睿作圣。’孟子曰：‘心之官则思，思则得之，不思则不得也。’”[②] 从这两段话可知，陆九渊讲的“心”，其含义有二，一是指人的主观意识或心理；另一是指人的心脏。但作为“心学”之“心”，其含义主要是指前一种，即指人的主观意识或心理。何谓“理”？陆九渊说：“盖心，一心也，理，一理也，至当归一，精义无二，此心此理，实不容二。故夫子曰：‘吾道一以贯之。’孟子曰：‘夫道一而已矣。’又曰：‘道二，仁与不仁而已矣。’如是则为仁，反是则为不仁。仁即此心也，此理也。求则得之，得此理也；先知者，知此理也；先觉者，觉此理也；爱其亲者，此理也；敬其兄者，此理也；见孺子将入井而有怵惕恻隐之心者，此理也；可羞之事则羞之，可恶之事则恶之者，此理也；是知其为是，非知其为非，此理也；宜辞而辞，宜逊而逊者，此理也；敬此理也，义亦此理也；内此理也，外亦此理也。”[③] 可见，陆九渊所讲的“理”，其内涵与程朱理学家所讲的“理”的内涵大致相同，即都是指“仁”、“义”、“礼”、“智”、“信”等。

如上所述，陆九渊认为心与理的关系就是“心即理”。关于这一点，在其著作中被反复论证。限于篇幅，这里只引两段为证。陆九渊说：“四方上下曰宇，往古来今曰宙。宇宙便是吾心，吾心即是宇宙。千万年之前，有圣人出焉，同此心同此理也。千万年之后，有圣人出焉，同此心同此理也。东南西北有圣人出焉，同此心同此理也。”[④] 又说：“人皆有是心，心皆有是理，心即理也，故

① 《陆九渊集》卷35，《语录下》。
② 《陆九渊集》卷11，《与李宰》。
③ 《陆九渊集》卷1，《与曾宅之》。
④ 《陆九渊集》卷22，《杂说》。

曰'理义之悦我心，犹刍豢之悦我口'。所贵乎学者，为其欲穷此理，尽此心也。"① 从这两段话可知：一方面，陆九渊将主观意识（即"心"）看作是世界的本源，把心理、精神看成是第一性的东西，进而把宇宙、物质世界也混同于精神的"心"。另一方面，陆九渊主张"心"就是"理"，"心"和"理"是一个东西，尽心便可穷理，穷理即是尽心。"心"以外没有"理"，没有我的"心"，世界和理也就不存在，强调"心"的终极意义，因而被称为"心学"。

关于心与性的关系，与程朱一样，陆九渊也继承了"性善论"和"天命之谓性"的思想，认为人受天之理，生来是本善的，即"人皆可以为尧舜"。与程朱不同的是，陆九渊将人性与人心径直等同起来，主张"在天者为性，在人者为心"②。对于贤愚不肖的产生原因，陆九渊也认为是气禀不同所造成的。他说："人生天地间，气有清浊，心有智愚，行有不肖。"③ 关于保持良心善性的方法，陆九渊说："古人教人，不过存心、养心、求其放心。此心之良，人所固有，人唯不知保养而反戕贼放失之耳。苟知其如此，而防闲其戕贼放失之端，日夕保养灌溉，使之畅茂条达，如手足之捍头面，则岂有艰难支离之事？"④ 一句话，仍是在"心"上作文章。

2. 王守仁的性理说

王守仁继承和发展了陆九渊的"心学"。关于"心"的含义，王守仁说："心不是一块血肉，凡是知觉处便是心。如耳目之知视

---

① 《陆九渊集》卷11，《与李宰》。
② 《陆九渊集》卷35，《语录下》。
③ 《陆九渊集》卷6，《与包详道》。
④ 《陆九渊集》卷5，《与舒西美》。

听，手足之知痛痒，此知觉便是心。"① "人又什么教做心？对曰：只有一个灵明。曰：可知充天塞地中间，只有这个灵明，人只为形体自间隔了。"②从这两段话可知，王守仁说的"心"，并非指心脏器官，而是指人的知觉心理，也就是人的意识或精神。

关于身心关系，王守仁主张"无心则无身，无身则无心"的二元论观点。王守仁说："耳目口鼻四肢，身也，非心安能视听言动？心欲视听言动，无耳目口鼻四肢亦不能。故无心则无身，无身则无心。但指其充塞处言之谓身，指其主宰处言之谓之心。指心之发动处谓之意，指意之灵明处谓之知。指意之涉着处谓之物，只是一件意。"③关于心、物和理的关系，王守仁主张"心即理也，天下又有心外之事，心外之理乎"④？将自然界和人类社会中的一切事物及其规律都看成是心所派生的，并以观花为例作了说明，他说："你未看此花时，此花与汝心同归于寂；你来看此花时，则此花颜色一时明白起来，便知此花不在你的心外。"⑤

既然"心即理也"，并且"心外无事，心外无理"。那么，对于王守仁而言，明理尽性的方法主要有二：一是"致良知"。王守仁说："心之良知是谓圣，圣人之学，惟是致此良知而已。自然而致之者，圣人也；勉然而致之者，贤人也；自蔽自昧，而不肯致之者，愚不肖也。愚不肖者，虽其蔽昧之极，良知又未尝不存也。苟能致之，即与圣人无异矣。此良知所以为圣愚之同具，而人皆可以为尧舜者以此也。是故致良知之外无学矣。"⑥ 圣贤与不肖的区别在"致良知"的不同，而所谓良知只是"心"的良知，因此还是围绕着"心"作文章。另一是"求得其心"。从正面讲，就是：

---

①②③⑤　《王文成公全书·传习录》（下）。

④《王文成公全书·传习录》（上）。

⑥《王文成公全书·文录五杂著·书魏思孟卷》。



王守仁像

"君子之学唯求得其心，虽至于位天地育万物，未有出于吾心之外也。"[①] 从复其本心说，就是："君子之学，以明其心。其心本无昧也，而欲为之蔽，习为之害，故去蔽与害而明复。"[②]

（三）"和会朱陆"的性理说

如前所述，宋代朱熹与陆九渊二人在学术上有许多分歧与争论，元代则有一些理学家以陆学的本心论，兼收朱学的理气论与理欲之辨，导致了朱、陆的合流，从而出现了"和会朱陆"的性理说。元代名儒有"南吴北许"之称。即北方是许衡、刘因，南方是吴澄。另外，元初江西的刘壎，也是一位著名的"和会朱陆"式的理学家，其思想对明代王守仁有一定的影响，有所谓"姚江晚年定论之说，源出于此（即源于刘壎的思想，引者注）"[③]之看法。下面就以许衡和吴澄为代表，论述"和会朱陆"的性理说。

1. 许衡的性理说

许衡在理气观及对心、性、理、天关系问题上多是继承朱熹的观点。关于理气观，他说："凡物之生，必得此理而后有是形，无理则无形"，"有是理而后有是物"[④]。这里说的物是包括人在内的万物，因此人是天赋有此理的；这里说的形是可见的形体，与物同义。他主张任何事物都有"理"，没有无"理"的事物，也没有无事物的"理"，"理"与"物"之间是不可分开的，理以物为寓所，物是理的体现。简言之，许衡持"理先物后"的观点。关于心、性、理、天关系，许衡认为，"理"在人身上表现出来就是心、性。故而当有人问他："心也、性也、天也，一理也何如？先

① 《王文成公全书·紫阳书院集序》。
② 《王文成公全书·文录四序·别黄宗贤归天台序》。
③ 《钦定四库全书》子部十，杂家类三、《隐居通义·提要》。
④ 《许文正公遗书》卷2、《语录》。

生（指许衡，引者注）曰：便是一以贯之。”[①] 意即，心、性、理三者是一回事。

关于明理尽性的方法，许衡则介于朱熹的“穷理以明心”和陆九渊的“明心以穷理”二者之间。认为人性具有天理，明德是人皆有之的本然之性。由于气禀不同，故而有些人天赋的天理、明德又受到某些遮蔽，但大部分人处于中间状态。这都是继承朱熹的思想。关于变化气质的修养方法，许衡讲的是持敬、谨慎、审察之类的方法。他认为天理在人心中，直求本心就能获得天理，这实际上是要求人们要以自省自悟的自觉，使自己的行为符合封建道德规范，这一观点与朱学又有一定的差别。

2. 吴澄的性理说

吴澄有时用“太极”来代替理或天理，并多用于宇宙的本体方面。而吴澄所讲的“理”，则多用于二气五行、人和万物的演化方面。他将客观事物的所以然称作“理”。关于理气的关系，吴澄认为：“气之所以能如此者何也，以理为之主宰也。理者，非别有一物，在气中只是为气之主宰者即是。无理外之气，亦无气外之理。人得天地之气而成形，有此气即有此理。”[②] 意即，理与气是主宰与被主宰的关系，而且还强调“无理外之气，亦无气外之理。人得天地之气而成形，有此气即有此理”。因此，吴澄对老子“理先气后”的观点是持批评态度的，认为气生于理的观点是错误的，将气理分开的观点也是不对的。吴澄说：“理在气中，原不相离。老子以为先有理而后有气，横渠张子诋其有生于无之非，晦庵先生诋其有无为二之非。其‘无’字是说理字，‘有’字是说气字。”[③] 可见，在理与气关系问题上，吴澄的观点含有辩证色彩。

---

① 《许文正公遗书》卷 2，《语录》。

②③ 《宋元学案》卷 92，《草庐学案・草庐精语》。

关于身心关系，吴澄说："夫人之一身，心为之主。人之一心，敬为之主。主于敬，则心常虚，虚则物不入也。主于敬，则心常实，实则我不出也……我之所以为身，岂五脏六腑四肢百骸之谓哉！身非身也，其所主者心也。"[①] 意即人心是身的主宰，而敬又是人心的主宰。很显然，在和会朱陆中，其更偏重于陆九渊的本心论，但也承袭了二程治心持敬的思想。

关于人性论问题，吴澄认为，人性是得之于天的，称为天地之性，其有善恶之分则是由于气质不同，并以此评说孟子和荀子等的人性论观点。他说："人得天地之气而成形，有此气即有此理，所有之理谓之性。此理在天地，则元亨利贞是也。其在人而为性，则仁义礼智是也。性即天理，岂有不善！但人之生也，受气有或清或浊不同，成质有或美或恶不同，气之极清、质之极美者为上圣也，盖此理在清气美质之中，本然之真，无所污坏，此尧、舜之性，所以为至善，而孟子之道性所以必称尧、舜以实之也。其气之至浊、质之至恶者为下愚。上圣以下，下愚以上，或清或浊，或美或恶，分数多寡，有万不同。……此性之所以不能皆善而有万不同也。孟子道性善，是就气质中挑出其本然之理而言。然不曾分别性之所以有不善者，因气质之有浊恶而坏其性也。故虽与告子言，而终不足以解告子之惑。至今人读孟子，亦见其未有以折倒告子而使之心服也。盖孟子但论得理之无不同，不曾论到气之有不同处，是其言之不备也。不备者，谓但说得一边无完备也。故论性不论气不备，此孟子之言性而言也。至若荀扬以性为恶，以性为善恶混，与夫世俗言人性宽性褊性缓性急，皆是指气质之不同者为性，而不知气质之中理谓之性。此其见之不明也。不明者，谓其不晓得性字，故曰论气不论性不明，此指荀扬

---

① 《宋元学案》卷 92，《草庐学案·草庐精语》。

世俗之说性者言也。"① 从其主张"天地之性"与"气质之性"的二分法及"气质之中理谓之性"等观点看，这是继承了朱学的观点。

关于明理尽性的方法，吴澄没有承袭朱学格物穷理的方法，而是继承陆九渊明心以穷理的方法，主张从自身去发现和扩充善端。他说："所谓性理之学，既知得吾之性，皆是天地之理，即当用功以知其性，以养其性，能认得四端之发见，谓之知。既认得日用之间，随其所发见，保护持守，不可戕贼之谓养。"②他又认为"气质之用小，学问之功大"，肯定了学习在人性发展中的作用。吴澄说："但气质不清不美者，其本性不免有所污坏，故学者当用反之之功。反之如汤、武反之也。反之谓反之于身而学焉，以至变化其不清不美之气质，则天地之性，浑然全备，具存于气质之中，故曰'善反之，则天地之性存焉'。气质之用小，学问之功大。能学者，气质可变，而不能污坏吾天地本然之性，而吾性非复如前污坏于气质者矣。故曰气质之性，君子有弗性者焉。"③

总之，在"和会朱陆"之中，吴澄起到了从宋代程朱理学向明代王学过渡的作用；不过，他对心理实质的看法是一种主观唯心主义的本心论。

第二节　清代的脑髓说

综观心理学的发展史可以看到，心理学的发展经历了一个由经验性的、思辨性的心理学思想演变成一门独立的心理科学的过程。这就导致对于心理实质的认识，也经历了一个从哲学心理学思想视角发展到生理心理学思想视角的过程。在中国也是如此。伴

①②③《宋元学案》卷92，《草庐学案·草庐精语》。

随着科技和医学技术（尤其是解剖学技术）的发展，从生理心理学思想视角来探讨心理实质的脑髓说也逐渐发展起来，这主要体现在古人对心理器官的论述上。

关于心理的器官，在中国古代长期存在脏器说（是指中国古代学者认为人的五脏——心、肺、肝、脾、肾——是心理器官的说法）与脑髓说（指中国古代学者认为人脑是心理活动的器官；扩而言之，是关于人脑的结构与功能的学说）的争论[①]。如前所述，关于心理的器官，自孟子提出“心之官则思”之后，中国古代学者多继承这一观点，将“心（即心脏）”看作是人的思虑器官，并多赞成荀子的“心居中虚，以治五官”的看法，这种观点简称“主心说”、又称“心脏说”，它属于脏器说的一种观点。在清代王清任提出脑髓说之前，“主心说”一直占居主导地位。但这并不意味着，除此之外，关于心理的器官问题，就别无其他观点。更全面地讲，中国古代学者关于心理的器官问题，存在着是“心”还是“脑”的争论。只不过由于受当时科技发展水平的限制，“主心说”处于主导地位，而“脑髓说”则处于萌芽阶段。只有到了清代脑髓说才确立其主导地位，从而使中国古代心理学思想的科学性进一步增强。本节将对清代的脑髓说进行较为详细的论述，为了更好地看清中国古代脑髓说的发展线索，我们将从处于萌芽阶段的脑髓说思想说起。

一、古代脑髓说的萌芽

有人从文字学角度去探讨中国古人对心理的器官问题的看法，得出了两种截然不同的结论：一种观点认为，在中国文字里，凡是与心理有关的字都归“心部”，如想、志、恨、慌等等，这说

① 杨鑫辉：《中国心理学思想史》，江西教育出版社 1994 年版，第 48～49 页。

明古人在造字时，是把心理和心脏紧密联系在一起的，于是，由此得出古人将“心”看作是心理的器官的结论；另一种观点认为，若从篆书入手去分析“脑”和“思”等字，就可得出结论是：古人已看到脑在思维心理活动中的重要作用，或者说，在主心说与主脑说之间，更偏重于主脑说。如“脑”字，篆书的写法是𡿺，它是由“𠤎”、“巛”、“囟”三个符号组合而成的，写成楷书即为“𡿺”。“𠤎”是中国古代的一种餐具，表示“脑”是一种可以吸引的物质。“巛”则纯粹是六书理论中的“象形”，俨然像一根根依稀可见的头发。“囟”（音xin）字，不但“象形”，而且寓意深刻。篆文“囟”字中的“囟”专指婴儿的头颅。婴儿前颅的骨缝在发育初期，尚未完全愈合，因此“囟”字中的“凵”的起端和终端没有啮合，留了一个缺口，以示婴儿头顶未合缝。“囟”字中的“乂”表示颅骨上骨缝交叉的纹理（解剖学上称为“前囟”）。这说明当时的人们已认识到“囟”是婴儿的要害部位，一不小心伤及它，就会影响婴儿今后的聪慧。篆文“思”（思）字的上半截是“囟”（囟），下半截是“心”（心），暗示了思想既与心脏有关，又与脑有关。按照“囟”、“心”在“思”中的排列方位，可以看出，当时的人似乎更侧重于思想和脑的关系。也反映出当时的主心说与主脑说是并存的，但主脑说可能略占上风①。

应该说，上述两种观点都有一定的根据，也都有偏颇之处。第一种观点从中国文字中凡是与心理有关的字都归“心部”的“事实”得出古人是把“心”看作心理的器官的结论，这有一定的道理，但其主要证据——即中国文字中凡是与心理有关的字都归“心部”——则有点偏离事实。因为，在中国文字中，尽管多数与

① 薛其晖：《中国古代对脑功能认识拾零》，载《大众心理学》1984年第2期，第2～3页。

心理有关的字都属“心部”，但也有少数与心理有关的字并不属“心部”，像“哀”和“喜”两字就归“口部”。因此，真正的事实应是，中国文字中，凡是与心理有关的字多属“心部”，为了以示区别，将他们讲的事实加上了一个双引号。第二种观点是从分析篆书的“脑”和“思”两字入手，得出其结论：古人已看到脑在思维心理活动中的重要作用，或者说，在主心说与主脑说之间，更偏重于主脑说。此种观点的证据则略嫌不充足。因为他们只分析了篆书“脑”与“思”两字，不具普遍意义。我们认为，要真正弄清古人是主要持主心说，还是主要持主脑说，最好的办法还是要从他们直接的论述中去寻找答案。

中国最早的中医典籍《黄帝内经》在心理的器官问题上，尽管以“主心说”作为基本观点，但是对于脑的功能也有一些论述，其内容主要包括以下几个方面：第一，关于脑的解剖结构的论述。《内经》说：“人始生，先成精，精成而脑髓生。”[①] 认为脑髓是由精气所生的。《内经》又说：“诸髓者，皆属于脑。”[②]“脑为髓之海，其输上在于其盖，下在风府。”[③] 这说明《内经》已初步认识到脑髓与脊髓是相通的，脊髓上输于脑称为脑海。《内经》还说：“督脉者，起于少腹以下骨中央……贯脊，属肾……上额交巅上，入络脑。”[④] 认为脑为经脉所聚。第二，关于脑与心理活动关系的论述。《内经》说：“夫精明者，所以视万物，别黑白，审短长。……头者精明之府。”[⑤] 可见，这里的“精明”指眼睛，“头”则是辨别颜色、审视长度的视觉器官，在一定程度上将感觉器官的活动与

---

① 《黄帝内经·灵枢·经脉第十》。
② 《黄帝内经·素问·五藏生成篇第十》。
③ 《黄帝内经·灵枢·海论第三十三》。
④ 《黄帝内经·素问·骨空论篇第六十》。
⑤ 《黄帝内经·素问·要精微论篇第十七》。

脑联系起来。第三，关于脑与健康状况的关系的论述。《内经》说："髓海有余，则轻劲多力，自过其度。髓海不足，则脑转耳鸣，胫痠眩冒，目无所见，懈怠安卧。"[①] 认为脑对健康状况有着某种直接的影响。第四，将脑列入"奇恒之府"。《内经》说："脑、髓、骨、脉、胆、女子胞，此六者地气之所生也，皆藏于阴而象于地，故藏而不泻，名曰奇恒之府。"[②] 将脑与髓、骨和胆等并论，尽管未突出脑的重要地位，但也说明《内经》已在一定程度上看到了脑的功用。当然，也须指出，《内经》关于脑的这些探讨，还是初步的、粗糙的，有些论述甚至是错误的，如认为"脑渗为涕"[③]；但它毕竟已绽开了脑髓说的萌芽，为其后中国古代脑髓说的形成和发展奠定了初步的基础。

后世医家继承了《内经》重视脑的探讨的思想，也对脑的功能提出了自己的看法，这里试举几例为证。唐代孙思邈说："人始生，先成其精，精成而脑髓生。"[④] 据金代李东垣的《脾胃论》记载，金代医家张洁古已明确指出了人的视觉、听觉和嗅觉等都是人脑的功能活动[⑤]。明代李时珍在其《本草纲目》中提出："脑为元神之府。"[⑥] 明代的金正希说："人的记性皆在脑中。"[⑦] 明代李梴的《医学入门》已明确认定脊椎中的髓与脑相通："故上至脑，下至尾，皆精髓升降之道路。"[⑧] 由明代已有李时珍、金正希和李梴等多人零星论及脑髓说思想看，这说明与前人相比，到明代时

---

① 《黄帝内经·灵枢·海论第三十三》。
② 《黄帝内经·素问·五脏别论篇第十一》。
③ 《黄帝内经·素问·解精微论篇第八十一》。
④ 孙思邈：《千金要方·序例》。
⑤ 李东垣：《脾胃论》。
⑥ 李时珍：《本草纲目》卷3，"辛夷条"。
⑦ 金正希：《尚志堂文稿》。
⑧ 李梴：《医学入门》。

医家对人脑的结构及其功能已有较多的了解。至清代，尽管还有一些学者对脑进行零星探讨，并提出了一些可贵的见解，如清代名医汪广庵说："凡人见外物必有一形影留于脑中，昂思今人每记忆往事，必闭目上瞪而思索之，此即凝视于脑之意也。"① 但需指出，自明末至清代这一时期，更重要的是出现了方以智、刘智和王清任关于脑的较为系统的论述，尤其是王清任，以解剖生理知识为基础，正式提出了"脑髓说"。下面就对这三人的观点逐一进行探讨。

二、方以智的脑髓说思想

方以智（1611～1671）字密之，号曼公，又号鹿起，逃禅后有行远、药地等十来个名号。安徽桐城人。我国明末清初的思想家、科学家。主要著作有《通雅》、《东西均》和《物理小识》等。方以智的脑髓说思想主要散见于《物理小识》中。

据其《物理小识》一书记载，方以智对于脑髓与心理关系的探讨，其内容主要有五：

第一，主张脑是心理的器官。方以智说："我之灵台，包括县寓、记忆今古，安置此者，果在何处？质而稽之，有生之后，资脑髓以藏受也。"② 这里，"灵台"指心而言，亦指精神意识。"县寓"当为"县宇"，指可以超越时空的悬念、想象。这段话意即，人的心理活动，包括可以超越时空的悬念、想象等，就其实质来加以考察，都是凭借脑贮存信息和接受信息之后才产生的。从其"安置此者，果在何处？质而稽之，有生之后，资脑髓以藏受也"等言语看，方以智已初步认识到脑是人的心理的物质器官。

① 汪广庵：《本草备要》卷3，"辛夷条"。

② 方以智：《物理小识》卷3，《人身类·人身营魄变化》。

第二，以脑髓之清浊作为人聪明与否的生理依据。方以智的这一观点虽不正确，但毕竟是试图从生理上来寻找导致人智愚的原因，其研究方向有一定的可取之处。方以智说："髓清者，聪明易记而易忘，若印版之摹字；髓浊者，愚钝难记亦难忘，若坚石之镌文。"① 方以智又说："浮山愚者曰：人之智愚系脑之清浊。古语曰：沐则心复，心复则图。反以此推之，盖有其故。《太素脉法》亦以清浊定人灵蠢，而贵贱兼以骨应之。"②

第三，主张心、肝、脑三者并贵论。这里尽管未突出脑的重要地位，但也说明方以智已在一定程度上看到了脑的作用。他说："热以为生，血以为养气，以为动觉。其在身内，心、肝、脑为贵，而余待命焉……"③

第四，认为脑对人的感知觉具有支配功能。方以智说："脑生细微动觉之气……乃令五官四体动觉得其分矣。"④ "动觉"中"动"指活动，"觉"指感知。意即五官之动，必有声、色、气、味以及软硬、冷热、粗细等感知觉，而由于脑的作用，使人能对这些感知觉进行区分。

第五，论述了脑的生理结构和功能。方以智说："脑散动觉之气，厥用在筋第。脑距身远不及，引筋以达百肢，复得颈节膂髓连脑为一，因遍及焉。脑之皮分内外层，内层柔而外坚，既以保存身气，又以肇始诸筋。筋自脑出者六偶，独一偶逾颈至胸，下垂胃口之前。余悉存顶内，导气至五官，或令之动，或令之觉。又以膂髓出筋三十偶，各有细脉旁分，无肤不及。其与肤接处稍变似肤，始缘以引气入肤，充满周身，无弗达矣。筋之体瓤其裹皮，其表类于脑，以为脑与周身连结之要约。即心、脑与肝三者，体

①方以智：《物理小识》卷3，《人身类·人身营魄变化》。

②③④　方以智：《物理小识》卷3，《人身类·身内三贵之论》。

有定限，必藉筋脉之势，乃克与身相维相贯，以殚厥职。不则七尺之躯，彼三者何由营之卫之，使生养动觉各效灵哉？愚者曰：'此论以肝、心、脑筋立论，是《灵素》所未发。'"[①] 方以智能认识到人脑的皮层分为内外两层，并能认识到内外两层具有不同的生理特点等观点，是难能可贵的。从其"愚者曰：此论以肝、心、脑筋立论，是《灵素》所未发"之语看，方以智的观点是对《黄帝内经》脑髓说思想继承与发展的结果。

三、刘智的脑髓说思想

刘智（约1660～1730）字介廉，号一斋，江苏上元县（今南京市）人。清初回族著名学者。幼年随父（伊斯兰教著名经师刘汉英）问学，即好泛览群书，先后学习阿拉伯文、波斯文和伊斯兰教教义，并攻读儒、佛、道经典及西方自然科学书籍。晚年归金陵，十余年专心著译。由于其研究天方（阿拉伯）之学深有所得，并将它与孔孟之学相融合，从而编著成《天方性理》一书。他在该书自序中说："天方之经，析理甚精，但恨未能汉译之……于是谢绝人事，不惜倾囊购百家之书而读之，复及蕊笈莲藏，僻居于山林间者盖十余年焉。恍然有会于天方之经，大同孔孟之旨也……经则天方之经，理乃天下之理。"[②] 徐元正在《天方性理书序》中也说："天方去中国数万里，衣冠异制，语言文字不同形声。而言性理，恰与吾儒合。……是书之作也，虽以阐发天方，实以光大吾儒。"[③] 从这两段话中既可知作者研究天方之学的由来，历程艰辛和主旨要义，又可知中外文化交流与融合之一斑。

---

① 方以智：《物理小识》卷3，《人身类·血养筋连之故》。
② 刘智：《天方性理图说·自序》。
③ 徐元正：《天方性理书序》。

《天方性理》是一部哲学和心理学思想著作，全书共六卷，本经一卷计五章，图传五卷，因经立图，因图立传。这里主要论述该书中的脑髓说思想。刘智对大脑的研究主要见于《天方性理·图传》第三卷，从中可知他已从脑机能的层次探讨感知心理问题，也就是从脑的心理功能来探讨人的心理的实质，这就突破了哲学思辩层次。刘智的脑髓说思想，其内容主要有以下两个方面：

（一）《内外体窍图说》与人脑的总觉作用思想

在《天方性理·图传·内外体窍图说》（见图7—1）中，刘智利用中医的筋络学说和阿拉伯医学的解剖知识，绘成内外体窍图，以确认人脑对于生理和心理的主导地位。他说："夫一身一体窍皆藏府之所关合，而其最有关合于周身之体窍者，惟脑。盖藏府之所关合者，不过各有所司，而脑则总司其所关合者也。脑者，心之灵气与身之精气相为缔结而化焉者也，其为用也，纳有形于无形，通无形于有形，是为百脉之总原，而百体之知觉运动皆赖焉。何谓纳有形于无形？凡目之所曾视、耳之所曾听、心之所曾知，脑皆收纳之而藏于其内，是其所为能纳也。何谓通无形于有形？盖脑之中寓有总觉之德也，其筋络自脑而通于目，则目得其总觉之力而能视；其筋络通至于耳，则耳得其总觉之力而能听；其筋络通至于口鼻，则口鼻得其总觉之力而口知味、鼻知嗅。故肝开窍于目，而其目之所以能视者，脑之力也；肾开窍于耳，而其耳之所以能听者，脑之力也；脾开窍于口，肺开窍于鼻，而其口之所以能知味、鼻之所以能知嗅者，脑之力也。共筋络自脑而通至于周身，则通身得其总觉之力而手能持，足能行，百体皆知痛痒。即心为灵明之府，而亦不能不有资于脑。脑得其养而心之灵明加倍，脑失其养而心之志气亦昏，是之谓通无形于有形也。"[①] 从这段话

① 刘智：《天方性理·图传》卷3，《内外体窍图说》。

可知：第一，刘智认为，从整体上讲，人脑具有司其总觉的功能。第二，刘智认为人脑的这种司其总觉的功能，具体体现为两个方面：一是“纳有形于无形”；另一是“通无形于有形”。前一种功能是，把人们过去通过视觉和听觉等途径感知过的各种有形的东西，变为无形的东西，以贮藏于人脑之中。用现代心理学术语来讲，即通过视听等感知器官获得的各种外界信息，经过大脑加工后贮存在大脑之中。后一种功能意即，人脑的筋络与各种感觉运动器官相通，从而使各种感觉运动器官具有了相应的心理功能；并且，人们的这种视觉、听觉和味觉等感知觉是与人脑的“总觉之力”密不可分的。第三，刘智在一定程度上揭示了人的感知与脑的关系以及心理的生理基础。应该说，刘智的这些观点是很可贵的，但是，他的观点也具有不彻底性，例如他说“心之灵气”、“心为灵明之府”等，还有主心说的残余。另外，刘智也未明确将“人脑”分为大脑、中脑和小脑等部分，而是将人脑统称为“脑”，显得不精确。

（二）《知觉显著图说》与人脑功能定位思想

在《天方性理·图传》中，刘智不但探讨了人脑的总觉功能，而且也论述了人脑的功能定位问题。刘智在《知觉显著图说》（见图7—2）中说：“知觉为物也，其用十。五寓于外，五寓于内。寓于外者，视听尝臭触也，寄之于耳目口鼻肢体；寓于内者，曰总觉、曰想、曰虑、曰断、曰记，其位总不离于脑。”① 从这段话可知，刘智将人的“知觉”分成十种，即寓于外的视觉、听觉、味觉、嗅觉、触觉和寓于内的总觉、想、虑、断、记。刘智认为，寓于外的五种“知觉”“寄于耳目口鼻肢体”，是五官的机能。这实际上就是现代心理学上讲的五种感觉，并且，刘智的这一思想也

① 刘智：《天方性理·图传》卷3，《知觉显著图说》。

附图：

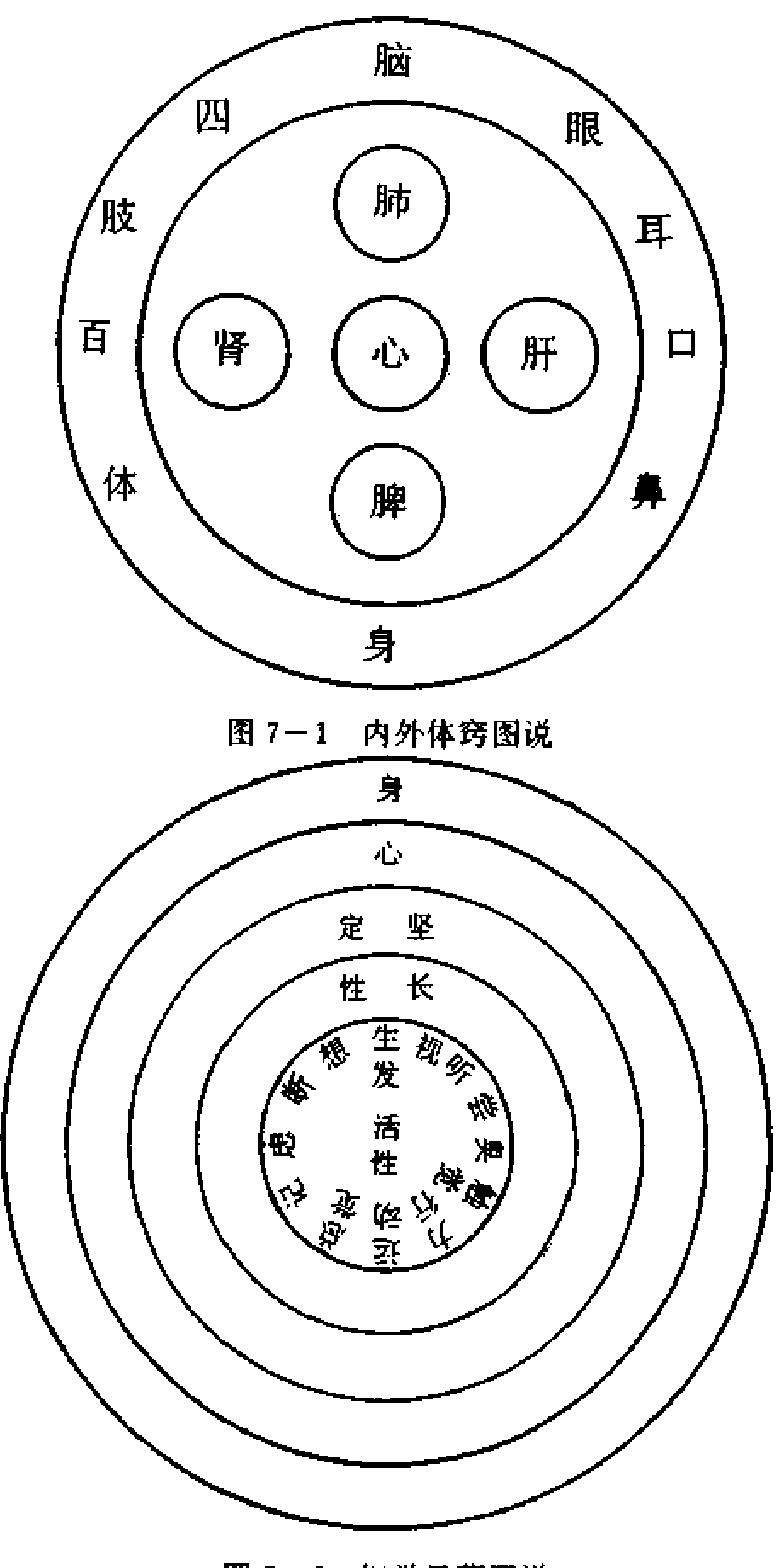


图 7—1 内外体窍图说

图 7—2 知觉显著图说

主要是对前人思想的一种继承，并无多少新意。而寓于内的五种“知觉”，刘智认为，其“位总不离脑”，是人脑的功能，这是他的一种创见。

在此基础上，刘智具体论述了总觉、想、虑、断、记等五种“知觉”的内涵及其在人脑中的定位。他说：“总觉者，总统内外一切知觉而百体皆资之以觉者，其位寓于脑前。想者，于其已得之故，而追想之以应得总觉之用也，其位次于总觉之后。虑者，即其所想而审度其是非可否也，其位寓于脑中。断者，灵明果决而直断其虑之宜然者也，其位次于虑后。记者，于凡内外之一切所见所闻所知所觉者而含藏之不失也，其位寓于脑后。”① 如表7—1所示：

表7—1　刘智的人脑功能定位观②

名称	定　　义	脑中位置
总觉	总统内外一切知觉而百体皆资之以觉者	脑的前部
想	于其已得之故，而追想之以应得总觉之用也	脑前中部
虑	即其所想而审度其是非可否也	脑中部
断	灵明果决而直断其虑之宜然者也	脑中后部
记	于凡内外之一切所见所闻所知所觉者而含藏之不失也	脑后部

① 刘智：《天方性理·图传》卷3，《知觉显著图说》。

② 此表是参考燕国材教授所制“大脑的知觉及其定位”表（见燕国材著：《明清心理思想研究》，湖南人民出版社1988年版，第359页）的基础上而制作出来的。

可见，刘智讲的“想”、“记”，相当于现代心理学上讲的“回忆”与“识记”，均属于记忆领域中的内容；“虑”、“断”相当于现代心理学上讲的“思考”与“判断”，均属于思维领域中的内容。而“总觉”这个概念则较为复杂，有些类似于冯特等人讲的“统觉”，不过，又不完全等同于“统觉”，因它有“意识”的整体之义，能起总支配的作用。并且，刘智认为，人脑的这五种“知觉”在脑中各有一定的部位在司其职。

合而言之，刘智讲的“知觉”，与今天讲的“认识”相当。而刘智的人脑机能定位的思想尽管很粗糙，但他毕竟已涉及到心理现象在人脑中的定位问题，其研究方向应该说是对的。并且，作为一种新的尝试，他比 19 世纪奥地利医生加尔的大脑机能 定位观点要早近 200 年，因而在心理学史上是很宝贵的。

当然，也须指出，上述言论，主要是学者基于对脑的生理、心理机能深入观察的结果，但这些论述也为清代王清任明确提出脑髓说打下了一定的基础。

四、王清任的“脑髓说”

王清任（1768～1831）字勋臣，又名金任，直隶省（今河北省）玉田县人。中国清代著名医学家，中国近代生理心理学思想的先驱。他一生行医，造诣很高，名噪京师。为了研究人体解剖结构和生理功能，曾冲破封建礼教的束缚，亲自解剖观察过一百多具因瘟病而死的小儿尸体和刑事犯尸体。经过 42 年的辛勤工作，写成《医林改错》一书，并将人体生理结构绘制成图，纠正了前人的不少错误。特别需要强调的是，王清任是中国古代真正在解剖生理基础上提出“脑髓说”的第一人。他明确地提出并论述了“脑髓说”，确认人脑是人的心理的器官，从而为中国古代唯物主义心理学思想提供了自然科学的论据。

王清任关于"脑髓说"的主要言论，在《医林改错·脑髓说》中有较为详细的记载，现根据其内容，再结合王清任在《医林改错》其他篇章中关于脑的言论，对王清任的"脑髓说"作一详细的探讨。概括地讲，王清任的"脑髓说"，其内容主要有以下几个方面：

第一，明确否定了"心"有"贮记性，生灵机"的机能。王清任说："夫业医诊病，当先明脏腑。尝阅古人脏腑论及所绘之图，立言处处自相矛盾……其论心，为君主之官，神明出焉，意藏于心，意是心之机，意之所专曰志，志之动变曰思，以思谋远曰虑，用虑处物曰智，五者，皆藏于心，既藏于心，何得又云脾藏意智，肾主伎巧，肝主谋略，胆主决断，据所论，处处皆有灵机，究竟未说明灵机者何物，藏灵机者何所，若用灵机，外有何神情，其论心如此含混。"[①] 他又说："不但医书论病，言灵机发于心，即儒家谈道德，言性理，亦未有不言灵机在心者。因始创之人，不知心在胸中，所办何事。不知咽喉两旁，有气管两根，行至肺管前，归并一根，入心，由心左转出，过肺入脊，名曰卫总管；前通气府、精道，后通脊，上通两肩，中通两肾，下通两腿，此管乃元气与津液之所。气之出入，由心所过，心乃出入气之道路，何能生灵机、贮记性？"[②]

第二，提出"灵机记性在脑"的主张。他说："试看痫症，俗名羊羔风，即是元气一时不能上转入脑髓。抽时正是活人死脑袋。活人者，腹中有气，四肢抽搐；死脑袋者，脑髓无气，耳聋、眼天吊如死。有先喊一声而后抽者，因脑先无气，胸中气不知出入，暴向外出也。正抽时，胸中有漉漉之声音，因津液在气管，脑无

① 王清任：《医林改错》上卷，《医林改错脏腑记叙》。

② 王清任：《医林改错》上卷，《脑髓说》。

灵机之气，使津液吐咽，津液逗留在气管，故有此声。抽后头痛昏睡者，气虽转入于脑，尚未足也。小儿久病后气虚抽风，大人暴得气厥，皆是脑中无气，故病人毫无脑识，以此参考，岂不是灵机在脑之证据乎！”① 以痫病和气厥病为论据，认为这两种病人发病时不省人事，毫无认识能力，其原因“皆是脑中无气，故病人毫无知识”，从而证实了灵机记性在脑的正确性。

第三，论述了脑的生理构成成分和生理解剖结构。他说：“灵机记性在脑者，因饮食生气血，长肌肉，精汁之清者，化而为髓，由脊骨上行入脑，名曰脑髓。盛脑髓者，名曰髓海。其上之骨，名曰天灵盖。”②

第四，认为脑对各种感觉器官具有支配作用。他说：“两耳通脑，所听之声归于脑，脑气虚，脑缩小，脑气与耳窍之气不接，故耳虚聋；耳窍通脑之道路中，若用阻滞，故耳实聋。两目即脑汁所生，两目系如线，长于脑，所见之物归于脑，瞳人白色，是脑汁下注，名曰脑汁入目。鼻通于脑，所闻香臭归于脑，脑受风热，脑汁从鼻流出，涕浊气臭，名曰脑漏。”③将人的听、视和嗅等感觉器官与脑直接联系起来，说明王清任已清楚地认识到了脑对人的视、听和嗅等感觉具有重要作用。

第五，认为人脑的发展状况与人的智力发展水平有一定的关系。他说：“看小儿初生时，脑未全，囟门软，目不灵动，耳不知听，鼻不知闻，舌不言。至周岁，脑渐生，囟门渐长，耳稍知听，目稍有灵动，鼻微知香臭，舌能言一二字。至三四岁，脑髓渐满，囟门长全，耳能听，目有灵动，鼻知香臭，语言成句。所以小儿无记性者，脑髓未满，高年无记性者，脑髓渐空。”④

第六，提出了关于大脑左右两半球具有对称交叉功能的假设。

①②③④　王清任：《医林改错》上卷，《脑髓说》。

通过对中风病人半身不遂和口眼歪斜症状的细致观察，王清任提出了一个假设："人左半身经络，上头面从右行，右半身经络，上头面从左行，有左右之互之义。"① 但是否正确，王清任本人"亦不敢为定论，以待高明细心审查再补"②。表现了其实事求是、严谨治学的精神。王清任观察的结果，可与法国解剖学家弗洛伦斯（M. J. P. Flourens）用局部割除法切除野鸽大脑和小脑的实验结果相比。并且，必须指出，现代生理心理学已证实了王清任的这一假设是个正确的假设。即现代生理心理学研究表明，支配躯体四肢运动的神经系统一锥体束，在延脑下端处左右交叉。

第七，认为人做梦与脑的活动有关。他说："癫狂一症，哭笑不休，詈骂歌唱，不避亲疏，许多恶态，乃气血凝滞脑气，与脏腑气不接，如同作梦一样。"③

综上所述，尽管王清任的"脑髓说"比较粗糙，有些观点也不正确，不过，从总体上看，其贡献是巨大的：一方面，"脑髓说"的提出，使自先秦以来占主导地位的"心脏说"结束了其统治地位；另一方面，"脑髓说"的提出，为中国近代生理心理学奠定了初步的基础。梁启超曾评价说："他务欲实验，以正其失，他先后访验四十二年，乃据所实睹者绘成脏腑全图而为之记，附以脑髓说，谓灵机和记性不在心在脑，……诚中国医界之极大胆的革命论。"④ 另外，王清任坚持真理、严谨治学的精神，也值得后人学习。他曾说："灵机记性不在心在脑一段，本不当说，纵然能说，必不可行。欲不说，人不知源，思至此，又不得不说。"⑤ 可

---

①② 王清任：《医林改错》下卷，《口眼歪斜辨》。

③ 王清任：《医林改错》下卷，《癫狂梦醒汤》。

④ 梁启超：《中国近代三百年学术史》。

⑤ 王清任：《医林改错》上卷，《脑髓说》。

见，在当时，王清任提出“脑髓说”是要有一定勇气的。

还需指出，在欧洲，古代学者关于心理的器官问题，也存在着是“心”还是“脑”的争论，并且也存在着与中国古代类似的情况，即直到19世纪之前，在欧洲也是“主心说”一直处于主导地位。关于这点，美国著名心理学史家波林曾说：“亚里士多德……以为生命的位置在于心脏之内。埃及人把思想定位在心脏内，而把判断定位在头颅或肾脏内。但是毕达哥拉斯以脑为心灵及理智的住所，柏拉图也作类似的主张。毕达哥拉斯的学说却流传于世。亚力山大的解剖学家也相信这个学说，甚至主张更特殊的定位。埃拉西斯特拉托以为感觉位于脑膜，运动位于脑实体内。希罗费罗斯以脑室为生活力的储藏室，盖伦证明此说，以为动物精神由脑室流入心脏，复由动脉管而分布于全身……”[①]但“这些都仅是哲学的而非经验的，19世纪以前，还没有一种有力的运动，将脑视为心灵的器官”[②]。可见，在古代的欧洲，到19世纪以前，由于受当时科技发展水平的限制，“主心说”也一直处于主导地位，而“脑髓说”则处于从属位置。由此可见，王清任提出“脑髓说”之主张，也是世界脑科学和心理学发展史上光辉的一页。

第三节 其他心理学基本理论观点

这一时期，在心理学思想的基本理论观点方面，除了性理说和脑髓说这两个主要观点外，还有一些其他心理学思想基本理论观点，如人贵论、形神论、性习论、知行论和情欲论等。下面就对这些基本理论逐一进行探讨。

①② ［美］E.G.波林著，高觉敷译：《实验心理学史》，商务印书馆1981年版，第57、58页。

一、人贵论

人贵论思想自先秦产生以后，一直为后代学者所继承和发展，成为中国古代哲学心理学思想中最具特色的一种思想。在这一时期，学者对人贵论思想又有了一些新的认识。这之中，尽管有少数学者只提出人贵于万物的主张，而没有说明人贵于万物的原因，如清代后期的龚自珍说："天地至顽也，得倮虫（指人）而灵。"①也有极少数学者有时将人兽混同，如戴震曾说："若夫鸟之反哺，雎鸠之有别，蜂蚁之知君臣，豺之祭兽，獭之祭鱼，合于人之所谓仁义者矣，而各由性成。"② 把动物的某些本能与人的社会性行为混为一谈，这是错误的。但多数学者则既提出了人贵于万物的主张，又论述了人贵于万物的原由。并且，由于观察角度不同，观点也多样。在万物中，人为什么是最贵的？综观这一时期学者的观点，大致有以下几种：

（一）人贵在具有很多社会性心理素质

有些学者认为，人贵于万物，是由于人具有很多社会性心理素质。该观点以李觏、陆九渊、朱熹和戴震等人为代表。此观点是对荀子和董仲舒等前人思想的一种继承和发展，从而导致这种观点在中国古代关于人贵于万物原由的诸观点之中，成为主流派观点之一③。

北宋李觏说："人受命于天，固超然异于群生。入有父子兄弟之亲，出有君臣上下之谊，会聚相遇，则有耆老长幼之施，粲然有文以相接，欢然有恩以相爱，此人之所以贵也。生五谷以食之，

① 《龚自珍全集·释风》。

② 《戴震集》，《绪言上》。

③ 参见汪凤炎：《关于中国古代的人贵论》，载《心理学动态》1999 年第 2 期，第 74～80 页。

桑麻以衣之，六兽以养之，服牛乘马，圈豹槛虎，是其得天之灵，贵于物也。”① 意即，由于人“有父子兄弟之亲”，“有君臣上下之谊”，“有耆老长幼之施”，“粲然有文以相接，欢然有恩以相爱”，故而万物以人为贵。这里，李觏从社会心理学思想角度来论述万物以人为贵的原因，是值得肯定的。但也须指出，李觏的这一观点是直接承袭了董仲舒的观点。董仲舒曾说：“人受命于天，固超然异于群生。入有父子兄弟之亲，出有君臣上下之谊，会聚相遇，则有耆老长幼之施，粲然有文以相接，欢然有恩以相爱，此人之所以贵也。生五谷以食之，桑麻以衣之，六兽以养之，服牛乘马，圈豹槛虎，是其得天之灵，贵于物也。故孔子曰：‘天地之性人为贵。’”②

陆九渊说：“人生天地间，抱五常之性，为庶类之最灵者。”③ 这里“五常”指仁、义、礼、智、信等，意即人贵于万物是由于人具有仁义道德。陆九渊又说：“诚以忠信之于人，如木之有本，非是则无以为木也；如水之有源，非是则无以为水也。人而不忠信，果何以为人乎哉？鹦鹉鸲鹆，能人之言，猩猩猿狙，能人之技，人而不忠信，何异于禽兽者乎？”④ 陆九渊认为，人之所以贵于禽兽，是由于人有“忠信”。鹦鹉鸲鹆尽管能像人一样“言语”，猩猩猿狙尽管具有人的技能，但由于它们没有“忠信”，故不能超越禽兽之列。这里，陆九渊力图从社会性心理素质来区别人与动物是值得肯定的，但未看到鹦鹉鸲鹆的“言语”与人的言语以及猩猩猿狙的“技能”与人的技能之间的本质区别，是其不足之处。

朱熹说：“性者，人之所得于天之理也；生者，人之所得于天

---

① 《李觏集》卷4，《删定易图序论·论六》。
② 《汉书》卷56，《董仲舒传》。
③ 《陆九渊集》卷20，《赠吴叔有》。
④ 《陆九渊集》卷32，《主忠信》。

之气也。性，形而上者也；气，形而下者也。人、物之生，莫不有是性，亦莫不有是气。然以气言之，则知觉运动，人与物若不异也；以理言之，则仁、义、礼、智之禀，岂物之所得而全哉？此人之性所以无不善，而为万物之灵也。告子不知性之为理，而以所谓气者当之……徒知知觉运动之蠢然（借指低级的心理活动）者，人与物同；而不知仁义礼智之粹然（借指高级的心理活动）者，人与物异也。"[①] 朱熹从理气对立来论证人性与物性的异同。认为性包括天赋的理与气两种因素，禀赋于天之气（即气质之性），表现为知觉运动等低级的心理活动，这是人类与动物所共有的；禀赋于天之理（即天地之性），表现为仁、义、礼、智等高级心理活动（具有社会性），这是人所独有的，人与禽兽之类的动物的区别也就在此。这里，朱熹将心理活动分为低级与高级，并以此将动物的心理和人的心理区别开来的观点是对的，但认为人的心理与动物的心理的不同，是由于人与动物禀得全与不全而造成的，则是错误的。

戴震也说："人之异于禽兽者，以有礼义也。"[②] "人有礼义异于禽兽，实人有智大远乎物。"[③] 从这两段话可知，戴震认为，由于人有礼义，故而人比禽兽高贵。

马克思认为，人的本质不是单个人所固有的抽象物，在其现实性上，它是一切社会关系的总和。中国古代能认识到人贵于万物，是由于人具有社会性心理素质，这种看法有其一定的合理之处；当然，这里也须指出，在中国古代，学者强调的社会性心理素质，多是一些有利于维护封建伦理纲常的社会性心理素质，因

① 《四书章句集注·孟子集注·告子上》。
② 《戴震集·原善中》。
③ 《戴震集·孟子私淑录中》。

而对古人的这一观点，我们应批判地吸收。

（二）人贵在具有智能

有些学者从有无智能角度出发，认为人为万物之灵的原因，在于人有智能。该观点以二程、陆九渊、朱熹、王廷相、戴震和王夫之等人为代表。此观点是对季彦、王充和刘禹锡等前人观点的一种继承和发展，从而导致此观点在中国古代关于人贵于万物原由的诸观点之中，也成为一种主流派观点[①]。

二程说："禽兽与人绝相似，只是不能推。"[②]"推"，指思维的类推能力。这里二程将有无思维能力作为区别人与禽兽的标准，认为人贵在有思维能力。这也是对前人思想的一种继承。陆九渊说："人非木石，安得无心？心于五官最尊大。《洪范》曰：'思曰睿，睿作圣。'孟子曰：'心之官则思，思则得之，不思则不得也。'"[③]与二程观点类似，陆九渊也认为，人之所以贵于禽兽，是由于人有思维能力。朱熹则说："且如人，头圆像天，足方像地，平正端直，以其受天地之正气，所以识道理，有知识。物受天地之偏气，所以禽兽横生，草木头生向下，尾反在上。物之间有知者，不过只通得一路，如乌之知孝，獭之知祭，犬但能守御，牛但能耕而已，人则无不知，无不能。人所以与物异者，所争者此耳。"[④]意即人贵于万物，是由于人具有比动物多得多的知识与能力。应该说，朱熹能看到这一点，是难能可贵的。不过，他也存在两点不足之处：一是认为人与其他生物的区别在于禀受天地之气的正偏的不同，这是缺乏科学根据的；另一是没有看到动物的本能与人

---

① 参见汪凤炎：《关于中国古代的人贵论》，载《心理学动态》1999年第2期，第74～80页。

② 《二程集·遗书》卷2下。

③ 《陆九渊集》卷11，《与李宰》。

④ 《朱子语类》卷4。

的习能（社会性行为）之间的本质区别。王廷相认为人之所以贵于禽兽，是由于人的本性中具有智力和才能，使人能掌握客观事物的规律（以为自身服务）。王廷相说："人为万物之灵，厥性智且才，穷通由己。"①

王夫之从"本能"与"习能"的角度出发，认为人贵于万物的原因，是人具有很多后天习得的"习能"。他说："'天地之生人为贵'，惟得五行敦厚之化，故无速见之慧。物之始生也，形之发知，皆疾于人，而其终也钝。人则具体而储其用，形之发知，视物而不疾也多矣，而其既（终了）也敏。"② 他又说："夫人之所以异于禽兽者，以其知觉之有渐，寂然不动，待感而通也。若禽之初出于瞉，兽之初堕于胎，其啄龁之能，趋壁之智，啁啾求母，呜嚶相呼，及其长而无以过。使有人焉，生而能言，则亦智侔雏麑，而为不祥之尤矣。是何也？禽兽有天明而无己明，去天近，而其明较现。人则有天道而抑有人道，去天道远而人道持权也。耳有聪，目有明，心思有睿知，入天下之声音而研其理者人也。聪必历于声而始辨，明必择于色而始晰，心出思而得之，不思则不得也。"③ 他还说："禽兽终其身以用其初命，人则有日新之命矣。"④ 这三段话意即，动物只靠与生俱来的几种本能而生存，人则尽管没有多少与生俱来的本能，但能通过后天学习获得大量的"习能"，故而人贵于禽兽。可见，王夫之的这一观点与二程等人的观点有类似之处，即都看到了人具有禽兽所不具有的智能；但也有细微差别，即论述的角度不一样：一个从有无智能出发，另一个从"本能"与"习能"角度出发。

---

① 王廷相：《王氏家藏集·鸟生八九子篇》。

② 王夫之：《思问录》。

③ 王夫之：《读四书大全说》卷7，《论语·季氏篇一一》。

④ 王夫之：《诗广传·大雅三二》。

戴震说："人之异于禽兽者，虽同有精爽，而人能进于神明也。"[①] "夫人之异于物者，人能明于必然，百物之生各遂其自然也。"[②]从这几段话可知，戴震认为，由于人有思想、有智慧，能认识客观规律等，故而人比禽兽高贵。

现代心理学研究表明，动物心理的演化可以分为三个基本阶段：感觉阶段、知觉阶段和思维的萌芽阶段。这意味着动物心理现象所能达到的最高发展水平，即是思维的萌芽阶段[③]。而人则具有高度发展的思维与能力。并且，现代心理学研究也表明，人与动物的重要区别之一是，人不但具有一定的本能，而且拥有很多后天习得的"习能"，而动物只能靠天生的本能谋求生存。故而中国古人能认识到人贵于万物的原由在于人拥有动物所不具有的思维与能力，这一看法与现代心理学对此问题的研究成果有相通之处，是难能可贵的。

（三）人贵在有能用于相互交流的言语

有学者认为，人贵于万物，是由于人拥有能彼此交流的言语。该观点以方以智为代表。方以智说："人兼万物而为万物之灵者，神也。禽兽之声，以其类各得其一，声而不能通。通之者，人也。"[④]

现代心理学研究表明，言语是人运用语言材料和语言规则所进行的交际活动的过程，人类言 语的产生，经历过漫长的历史发展过程。从根本上讲，动物不能掌握真正的言语[⑤]。故而中国古人认识到人贵在有能用于相互交流的言语的观点，是难能可贵的。

①② 《戴震集·孟子字义疏证上·理》。

③ 曹日昌：《普通心理学》，人民教育出版社1987年版，第78～84、289～294页。

④ 方以智：《物理小识·总论》。

⑤ 曹日昌：《普通心理学》，人民教育出版社1987年版，第289～294、293、84页。

（四）人贵在“独得天地之全”

有些学者认为，人贵于万物，是由于人“独得天地之全”。该观点以陆九渊、颜元和刘智等人为代表。

陆九渊说：“人生天地之间，禀阴阳之和，抱五行之秀，其为贵孰得而加焉。”[①] 认为人得气纯于庶类，故而贵于万物。颜元说：“天地交通变化而生万物。飞潜动植之族不可胜辨，形象运用之巧不可胜穷，莫非天地之自然也，凡主生者皆曰男，主成者皆曰女，妙合而凝，则又生生不已焉……天地者，万物之父母也。父母者，传天地之化者也。而人则独得天地之全，为万物之秀也。得全于天地，斯异于万物而独贵。惟秀于万物，斯役使万物而独灵。独贵于万物而得全于天地，则无亏见于天地，是谓天地之肖子。”[②]认为人“异于万物而独贵”，并且人能“役万物而独灵”。刘智认为，从胚胎期至成人大约经过坚定、长性、活性、气性、人性和继性等六个阶梯。人之所以为万物之灵，就在于他“浑合一切所有之性”。刘智说：“人之身统括一切所有之身，人之心包总一切所有之心，人之性浑合一切所有之性，是以人为万物之灵也。”[③]

从现代心理学角度看，人贵在“独得天地之全”的观点，是讲人在遗传素质（生性）上优于动物，这有一定的合理之处。因为现代心理学研究表明，人类长期进化的成果也以机能和机体结构的形式固定下来。如婴孩的发音器官和神经系统的特点包含着学习言语的可能性，这是人类以外的任何动物所不可能具有的[④]。但从根本上讲，人贵于万物，还是由于人具有很多后天习得的“习性”，故而此观点也有一定的不足之处。

---

① 《陆九渊集》卷30，《天地之性人为贵》。

② 《颜元集·习斋记余》卷6，《人论》。

③ 刘智：《天方性理·图传》卷1，《大成全品图说》。

④ 曹日昌：《普通心理学》，人民教育出版社1987年版，第293页。

（五）人贵在能劳动

陈确首次提出将能劳动作为人为贵的主要特征。他说："人之所以异于禽兽者，农焉而已矣……是故三代以还，频遇大乱，有生之伦，胥为禽兽，而人类犹未尽灭绝者，农之所留也。"[①] 众所周知，中国古代是一个以农业劳动为主的社会，故而对于古人而言，劳动主要是指"农业劳动"。可见，这里陈确讲的"农焉而已矣"中的"农"，其涵义就相当于现在讲的劳动。

现代心理学研究表明："人类的动物祖先转变成人和人的意识的产生，都是由于人类的动物祖先从以本能为基础来适应自然环境的生活过渡到以劳动为基础来改造自然环境的生活的结果。"[②] 可见，"能劳动"的确是人贵于万物的主要原因之一。但是，也须指出，中国古人在提出人贵于万物是由于人能劳动的时候，并未认识到劳动在从猿变成人的过程中所起的作用，也未能认识到劳动创造世界的科学事实，故而对这一观点要进行历史的评价。

（六）人贵在能直立行走

方以智认为，人之贵于万物，是由于人具有其他动物所不具有的直立行走的生理机能。他说："公因之中，受中最灵，人独直生，异乎万物，是知天地贵人。"[③] "公因"与儒、道的"太极"、"太一"是同一概念，指派生万物的最初本原。"直生"指"直立"，是说人具有其他动物所不具有的直立行走的生理机能。可见，方以智是把直立行走作为人贵于万物的一个根本条件。

恩格斯指出，直立行走是"从猿转变到人的有决定意义的一

① 《陈确集》卷11，《古农说》。
② 曹日昌：《普通心理学》，人民教育出版社1987年版，第84页。
③ 方以智：《东西均·象数》。

步"[①]。因此，方以智的这一观点也是很有见地的。

至此，中国古代的人贵论就探讨完了。综观中国古代学者对人贵论之探讨，可以得出以下几点结论：

第一，人贵论是在中国传统文化背景中产生和发展起来的理论。早在先秦时期，中国古代学者在其论述中，几乎就都是将人与天地间的其他事物（包括植物和禽兽等）明白地区分开来，而没有将人与其他事物混为一谈。其后，历代中国学者都继承和发展了这一思想，使得这种看法成为绵延至今的传统。这个理论的核心思想是，认为人是世界万物中最宝贵的东西，而人所以贵于万物主要是由于人有智能与社会性心理素质。

第二，人贵论思想是值得珍视的。西方心理学中出现的把人仅仅看作动物而忽视人的社会性，或者把人等同于一部复杂的机器等观点，是不能对人作出科学了解的。"心理学是一门研究人的最主要的科学。心理学如果看不到人是世界万物中最可贵的东西，就会忽视了它自己的一项最重要的任务，即阐明人的最重要的本质特征和所发挥的重要作用。所以，人贵思想是心理学所需要的一种最根本的思想。没有这样的认识，就会把人和动物以至一般生物混为一谈，以致使心理学模糊了或者完全忽视了自己最核心的课题。"[②] 可见，中国古代的人贵论对建立科学心理学是非常有帮助的，这也是潘菽等人重视研究中国古代人贵论的原由所在。既然如此，我们就应珍惜中国传统文化中产生和发展起来的人贵论思想。

第三，人贵论与西方人本主义心理学既有相通之处，也有一

---

① 恩格斯：《自然辩证法》，人民教育出版社 1955 年版，第 137 页。

② 潘菽：《中国古代心理学思想刍议》，《心理学报》，载 1984 年第 2 期，第 103～112 页。

定的差别。人贵论强调人与万物的区别，使人不至于人禽不分、人兽不分和人物不分，这与西方人本主义心理学反对在人的研究中出现的人性兽化和机械化的倾向[1]有一些相通之处。但是，中国古代的人贵论和人本主义心理学毕竟是在两种不同文化背景下产生的，故而二者也有一定的区别：人贵论主要是从“人类整体”出发去探讨人与物、人与禽兽的共性与异性问题，以突出人类自身的价值；而人本主义心理学主要是从“个体（个人）”出发去研究人的本性及其与社会生活的关系。因此，将中国古代的人贵论与西方的人本主义心理学简单等同起来的观点，是有失偏颇的。

第四，对中国古代的人贵论思想也要作历史的分析。如前所述，在中国古代，尽管有学者将劳动作为人为贵的主要原由，但并未认识到从猿变人的进化论和劳动创造世界的科学事实，然而我们不能苛求古人。

二、形神论

形神论自先秦产生以后，一直为后世学者所继承和发展，这一时期的学者也不例外。

大概成书于唐末宋初的《关尹子》说：“以神存气，以气存神，所以延形；合形于神，合神于无，所以隐形。”[2]从神、气、形的关系角度指出神、气、形各自独立，彼此以神为主，这完全颠倒了“形具而神生”、“形谢神灭”的唯物主义观点，是一种唯心主义形神观。宋明理学创始人之一的张载提出“身心相随”命题，他说：“然身与心常相随，无奈何有此身，假以接物则举措须要是。”[3]

---

① 高觉敷：《西方心理学的新发展》，人民教育出版社1987年版，第369～444页。
② 《关尹子·六匕篇》。
③ 《张载集·经学理窟·学大原下》。

肯定身与心、形与神的不可分离，这是对的。但在进一步论述形神先后关系时，张载却说："成吾心者，天之神也，不知以性成身而自谓因身发智，贪天功为己力，吾不知其知也。"[①] 可见，张载所主张的"以性成身"观，显然是一种神先形后的唯心主义形神观。张载的这一思想为二程与朱熹所肯定和发展。二程说："心生道也，有是心，斯具是形以生。"[②] 认为心（理）是先天地而存在的，即先有心理，然后才有形体，是典型的唯心一元论形神观。朱熹则持唯心二元论形神观，他说："人生初间，是先有气，既成形，是魄在先。形既生矣，神发知矣，既有形，后方有精神知觉。"[③] 又说："夫心者，人之所以主乎身者也，一而不二者也，为主而不为客也，命物而不命于物也。"[④] 一方面，认为"形生神发"，即先有形体，然后才有精神；另一方面，又主张心是身的主宰，片面夸大心的作用而超越形体，神可脱离形而孑然独立，沦为唯心二元论。心学派陆九渊与王守仁则从"心即理"出发，使其形神观走向主观唯心主义，并推向了极端，如王守仁说："无心则无身。"[⑤]

与唯心主义形神观相对，宋代王安石则高举荀子以来的唯物一元论形神观旗帜。王安石说："神生于性，性生于诚，诚生于心，心生于气，气生于形。形者，有生之本。"[⑥] 明确指出形体是第一性的，精神是第二性的。明代王廷相进一步发展了此观点，他说："气者形之种，而形者气之化。一虚一实，皆气也。神者形气之妙

① 《张载集·正蒙·大心篇》。
② 《二程集·遗书》卷21下。
③ 《朱子语类》卷3。
④ 《晦庵先生朱文公文集》卷67，《观心说》。
⑤ 王守仁：《传习录》（下）。
⑥ 《王文公文集》卷25，《礼乐论》。

用，性之不得已者也，三者一之道也……夫神必藉形气而有者，无形气则神灭矣。"① 从这段话可知，王廷相较为科学地论述了形神关系：一方面，从体用关系看，认为"神者形气之妙用"；另一方面，从先后关系看，认为精神要建立在"形气"的生理基础上，从而说明形气是第一性的。他所提出的"神必藉形气而有者，无形气则神灭矣"，正是范缜"形具神生、形谢神灭"思想的发展。明末清初王夫之说："但人之生也资地以生，有形乃以载神。"② 他又从形神的功能上说："（故）形非神不运，神非形不凭……车者形也，所载者神也。"③ 指出形主神辅，形神不可分离。并进一步指出："形闭而神退于形……形为神则用灵，神为形则用妄。"④意即形神的体用关系是不可逆转的。清代戴震继承了荀子的观点，他说："有血气，则有心知；有心知，则学以进于神明，一本然也。"⑤这里，"血气"指形体，"心知"指心理、精神，即主张先有形体后有精神。他又进一步说："人生而后有欲、有情、有知，三者，血气心知之自然也。"⑥可见，戴震既确认了先有形体后有精神，又将"心知"细分为知、情、欲三部分，这与现代心理学把心理过程划分为知、情、意三部分的观点完全吻合。

总之，王安石、王廷相、王夫之和戴震等人进一步在理论上发展了荀子以来的唯物主义一元论形神观，至今仍有重大的借鉴意义。

必须指出，五代至明清时期，医家对唯物主义形神观也做出了重要的贡献。金元时期刘完素，从精、气、神、形四者关系进

---

① 王廷相：《内台集·答柯伯斋造化论》。
②④ 王夫之：《张子正蒙注》。
③ 王夫之：《周易外传》。
⑤ 《戴震集·孟子字义疏证》卷上。
⑥ 《戴震集·孟子字义疏证》卷下。

一步探讨形神相即的理论："是以精中生气、气中生神，神能御其形也，由是精为神气之本。形体之充固，则众邪难伤。"[1]这里，不仅指出了"形体之充固"的重要性，而且也看到了"神能御其形"的作用。明清时期的医家则在形神观上有新的突破，即以脑髓说代替了主心说。如王清任明确提出"脑髓说"，使中国古代的形神观更合乎科学了。因脑髓说已在本书第七章中详加探讨了，这里就不赘述。

至此，中国古代的形神论思想就阐述完了。综观中国古代学者对形神问题的论述可知，形神论是中国古代关于形（身体）与神（心理）关系的理论，相当于现代心理学的身心关系、生理与精神关系的理论。这是心理学的基本理论之一。中国古代学者对形神关系的探讨，从哲学方面看，可追溯到先秦的老子、墨子、庄子和荀子等人；在汉晋时期进行过形神问题的大辩论，从而使形神论的思想达到了一个历史的高峰；至宋明时期，有关形神论的思想发展为对气、理、形、神关系的研究。从医学方面看，最早涉及形神论的是《黄帝内经》，其后历代医家都对形神问题提出了自己的看法。对于心理的器官问题，在中国古代主要有两种观点：一是主心说，另一是主脑说。在清代王清任提出脑髓说之前，一直是主心说占主导地位。至清代王清任提出脑髓说之后，才使这一局面发生扭转，即主脑说逐渐占主导地位。必须指出，西方心理学从古至今，对身心关系问题一直没有得到很好解决，还在沿着二元论的道路徘徊。这个在西方心理学上长期纠缠不清的身心问题，在中国古代唯物主义学者的"形神论"中，早已得到较合理的解决，这是值得我们自豪的。当今中国的心理学必须以这种科学的形神论（心身论）作为坚实的基础。

---

① 刘完素：《素问玄机原病式·六气为病》。

三、性习论

如前所述，性习论是指“习与性成”的理论。它说明“性”与“习”的问题，跟遗传与环境的问题有一定的关系。这一时期的思想家对前人提出的性习论也有所继承和发展。

朱熹曾说：“人性皆善，而其类有善恶之殊者，气习之染也。故君子有教，则人皆可以复于善，而不当复论其类之恶矣。”[①] 这里肯定了“染”与“教”在人性发展中的作用，主张立教以改变人的不良个性品质，这一思想是可贵的。也说明朱熹是主张“习与性成”的。

明代王廷相发展了性习论。王廷相说：“婴儿在胎中自能饮食，出胞时便能视听，此天性之知，神化不容已者。自余因习而知，因悟而知，因过而知，因疑而知，皆人道之知也。父母兄弟之亲，亦积习稔熟然耳。”[②] 他又说：“凡人之性成于习，圣人教以率之，法以治之，天下古今之风，以善为归，以恶为禁，久矣。”[③]“深宫秘禁，妇人与嬉游；亵狎燕闲，奄竖与诱掖也。彼人也，安有仁孝礼义以默化之哉？习与性成，不骄淫狂荡，则鄙亵惰慢。”[④] 从这三段话可知：一方面，王廷相所讲习与性成中的“习”，既包括教育与环境两大内容，也含有“行”或“实践”的意思；另一方面，王廷相在探讨“习与性成”的问题时，既看到社会风气这个大环境的作用，同时，又看到了居住交往这个小环境的影响。

明代另一个唯物主义思想家吴廷翰说：“‘继之者善也，成之者性也。’又曰：‘性相近也，习相远也。’孔子言性如此，后世莫

---

① 朱熹：《四书章句集注·论语集注·卫灵公》。
② 王廷相：《王氏家藏集·雅述》（上篇）。
③ 王廷相：《王氏家藏集·答薛君采论性书》。
④ 王廷相：《王氏家藏集·慎言·保傅篇》。

加焉。夫谓'成之者性'，承上文'一阴一阳之谓道'而言，则成之之性，为阴阳之气所成亦明矣。其曰'相近相远'者，盖天之生人，以有此性也。性成而形。虽形亦性，然不过一气而已。其气之凝而有体质者，则为人之形，凝而有条理者，则为人之性。形之为气，若手足耳目之运动者是已。性之为气，则仁义礼智之灵觉精纯者是已。然而形有长短，有肥瘠，有大小，虽万有不齐，莫不各有手足耳目焉。故自圣人至于凡众人，苟生之为人，未有形之若禽兽也。其性之有偏全、有厚薄、有多寡，虽有万不齐，莫不各有仁义礼智焉。故自圣人至于凡人，苟生之为人，未有性之若禽兽者也，故曰'相近'也。及乎人生之后，知诱物化，则性之得其全而厚且多者，习于善而益善，于是有为圣人者矣。性之得其偏而薄且少者，习于不善而益不善，于是有为愚人者矣。其间等第，遂至悬绝，故曰'相远'。相近相远，其义如此。"[①] 从这段话可知：吴廷翰是赞成孔子"性相近，习相远"命题的。他也认为尽管人得气时虽有偏全、厚薄、多寡和形状上的长短、肥瘠、大小之分，但自圣人到凡人没有在性与形状上如禽兽者，故说"性近"；换句话讲，每个人的素质（禀性）是差不多的。人的个性差异主要在于后天的习染，习于善则益善，习于不善则益不善，故说"相远（习远）"。可见，吴廷翰在论习与性成问题时，既没有否定人的素质是个性心理差异的自然基础，又强调了教育、环境的决定作用，与现代心理学在这一问题上的看法大致相同。

明末清初的王夫之对"习与性成"的解释颇为正确。他说："习与性成者，习成而性与成也。"[②] 并且，王夫之看到了个性形成与发展的两条规律：一方面，性"日生而日成也……未成可成，已

① 《吴廷翰集·吉斋漫录》卷上。

② 王夫之：《尚书引义》卷3，《太甲二》。

成可革”。他说：“夫性者，生理（生之理）也，日生而日成也……是人之自幼讫老无一日而非此以生者也，而可不谓之性哉……故性屡移而异。未成可成，已成可革。性也者，岂一受成形，不受损益也哉?”[①] 意即人的个性心理是可以发展变化的，而不是一成不变的。另一方面，王夫之又看到了个性形成与发展的另一条规律：塑造易，改造难。即不良个性一旦形成之后，要想将之改造过来是非常困难的。王夫之说：“成性而严师益友不能勉劝，隆赏重罚不能匡正矣。”[②] 故而，王夫之很重视童蒙时的“习”，提倡早期教育。王夫之说：“《易》言：‘蒙以养正，圣功也。’养其习于童蒙，则作圣之基立于此。人不幸而失教，陷入于日习，耳所闻者，非人之言，目所见者非人之事，日渐日渍于里巷村落之中，而有志者欲换回于成人之后，非洗髓伐毛，必不能胜。”[③] 由此可见，王夫之对“习与性成”理论的看法是较为全面而深刻的。

至此，中国古代的性习论思想也就阐述完了。众所周知，遗传与环境问题，在西方心理学中一直是一个纠缠不清和争论不休的问题，有所谓遗传决定论，也有所谓环境决定论。但是，在中国古代的习与性成理论中，这个问题却获得了较圆满的科学解决。这种解决的主要途径就在于确认所谓“性”（心理机能）有两种：一种是由生长而来的生成的性（生性），另一种是人出生以后由学习而来的习成的性（习性）。人的心理上生性只有很少的几种，而习性则是大量的，并且其发展的可能性在实际上是无限的。当然，由于历史的局限和阶级的局限性，这个理论未能认识阶级性对个性的重要影响，也未能强调个体主体在形成个性中的作用，是其

① 王夫之：《尚书引义》卷3，《太甲二》。
② 王夫之：《读通鉴论》卷10。
③ 王夫之：《俟解》。

不足之处[①]。

四、知行论

知行论是着重说明知与行的关系的理论。这一时期的学者对前人提出的知行论，也是既有继承，又有发展。

宋代的唯心主义理学家大都继承董仲舒的观点，主张知先行后。关于这点，程颐的论述较多。程颐说："须是知了，方行得。"[②]"故人力行，先须要知，非特行难，知亦难也。书曰：'知之非艰，行之惟艰。'此固是也。然知之亦自艰。譬如人欲往京师，必知是出那门，行那路，然后可往。如不知，虽有欲往之心，其将何之？"[③]等等，都是主张知先行后。可见，在知行问题上，程颐一方面继承了董仲舒的知先行后说；另一方面，针对先人的"知易行难"说，又提出了"行难知易"说。

朱熹继承和发展了程颐的这一思想。在知行先后问题上，朱熹认为就一个具体认识而言，先有知后有行。他说："今就其一事之中而论之，则先知后行，固各有其序矣。"[④] 又说："致知力行，论其先后，固当以致知为先。"[⑤] 在知行的轻重问题上，朱熹主张知轻行重。他说："论其轻重，则当以力行为重。"[⑥]并且，朱熹提出了"知行常相须"的主张，认为"知行常相须。如目无足不行，足无目不见。论先后，知为先。论轻重，行为重"[⑦]。意即知行之间的关系是：知靠行来实现，行靠知来指导，二者不能截然分开。可见，朱熹对知与行的关系论述得较为全面而细致，超越了前人。

---

① 杨鑫辉：《中国心理学史研究》，江西高校出版社1990年版，第57页。

②③ 《二程外书》第18卷。

④ 《朱文公文集》卷42，《答吴晦叔》。

⑤⑥ 《朱文公文集》卷15，《答程正思》。

⑦ 《朱子语类》卷9。

朱熹还说："知之愈明则行之愈笃，行之愈笃则知之益明。"[①]这就接触到了知与行的辩证关系。由于朱熹认识到知行不可截然分开，故而朱熹主张知行不可偏废。他说："致知、力行，用功不可偏，偏过一边，则一边受病。"[②]提倡知行互相依赖、互相促进。如果只知不行，"如车两轮，便是一轮转，一轮不转"[③]。

陆九渊也持知先行后观。他说："知之在先，故曰'乾知太始'；行之在后，故曰'坤作成物'。"[④]

陈淳对朱熹"知行常相须"作了进一步发展，并由此对二程的"知先行后"观作了一定程度的修正。陈淳说："圣门用功节目，其大要不过是曰致知力行而已……然二者亦非截然判先后为二事也。""知行不是两截事，譬如行路，目视足履，岂能废一？若瞽者不用目视，而专靠足履，寸步决不能行。跛者不用足履，而专靠目视，亦决无可止之处。"[⑤]"致知力行二事，当齐头著力并做，不是截然为二事，先致知然后行，只是一套底事。"[⑥]

明代知行论又有了新的发展特点：即由宋代的知先行后观和重知轻行观转变为强调知行合一或知行兼举。

明代王守仁以提出"知行合一"说而著名。他说："我今说个知行合一，正要人晓得一念发动处，便即是行了。"[⑦]认为"知是行的主意，行是知的工夫；知是行之始，行是知之成。若会得时，只说一个知，已自有行在；只说一个行，已自有知在。"[⑧]批评别人把知行问题分作"两截用功"，指出"知之真切笃实处即是行，

①② 《朱子语类》卷9。
③ 《朱子语类》卷113。
④ 《陆九渊集》卷34，《语录上》。
⑤⑥ 《宋元学案》卷68，《北溪学案》。
⑦ 王守仁：《传习录》下。
⑧ 王守仁：《传习录》上。

行之明觉精察处即是知。知行工夫本不相离。只为后世学者分作两截用功，失去知行本体，故有合一并进之说。真知即所以为行，不行不足谓之知”[①]。从这几段话可知，“知行合一”说，是王守仁针对二程和朱熹等人的“知先行后”观及其产生的一些流弊（如知行脱节、言行不一致等）提出的观点，强调知中有行，行中有知，主张知行不可分，这种观点有其一定的合理之处。但是，“知行合一”说只看到了知行的机械合一，没有看到知行矛盾的对立统一，抹杀了知行之间的本质区别，实际上是知行不分，以知代行。

明代王廷相既继承了荀子的知行统一说思想，又批判地吸收了朱熹和王守仁等人知行观中的某些合理因素，提出了“知行兼举”观，以此来批评二程和朱熹等人的“知先行后”观。王廷相说：“学之术有二：曰致知，曰履事，兼之者上也。……虽然精于仁义之术，犹入尧舜之域，必知行兼举能之矣。”[②] 主张“讲得一事，即行一事；行得一事，即知一事，所谓真知矣。徒讲而不行，遇事终有眩惑”[③]。并且，特别需要指出的是，王廷相提出了“实践”的概念。他说：“笃行实践以守义理之中也。”[④]

明末清初王夫之的知行理论，则含有辩证色彩。首先，他批判了过去一切重知轻行的唯心主义知行观，在强调知与行都很重要的同时，突出了行的重要性。他说：“《说命》曰：‘知之非艰，行之惟艰’，千圣复起，不易之言也……知非先行非后，行有余力而求知。圣言决矣而孰与易之乎？”[⑤] 其次，王夫之对“知行合

① 王守仁：《传习录中·答顾东桥书》。
② 王廷相：《慎言·小宗篇》。
③ 王廷相：《王氏家藏集》卷27，《与薛君采二首》。
④ 王廷相：《慎言·潜心篇》。
⑤ 王夫之：《尚书引义》卷3，《说命中二》。

一”说进行了批评。他说：“知行相资以互用。惟其各有致功而亦各有其效，故相资以互用。则于其相互，益知其必分矣。同者不相为用，咨于异者乃和同而起功，此定理也。不知其各有功效而相资，于是姚江王氏‘知行合一’之说得借口惑世。”[①] 第三，王夫之认为认识的目的是“实践之”，这是一种朴素的实践观。他说：“知之尽，则实践之而已。”[②] 最后，王夫之还说：“知也者，固以行为功者也；行也者，不以知为功者也。行焉，可以得知之效也；知焉，未可得行之效也……行可兼知，而知不可兼行。”[③] 认为行既是知的效果的体现，又是用以检查知的真假的标准（“行焉，可以得知之效也”）的观点，有一定的合理之处；但认为“行可兼知，而知不可兼行”，也有知行不分之意，这是错误的。

至此，中国古代知行论的思想也就阐述完了。在西方心理学体系中，对知行问题也是纠缠不清，有用“知”代替“行”的，也有用“行”代替“知”的。在中国古代唯物主义学者的“知行论”中，则对这一问题有了较好的解决。因此，我们在建立有中国特色的心理学过程中，也应批判地吸收中国古代“知行论”思想中的科学内容。

五、情欲论

这一时期的学者对前人提出的情欲论也是既有继承，又有发展。

（一）情感的学说

这一时期的学者从各自不同的角度探讨情感的实质与过程，

---

① 王夫之：《礼记章句》卷31。
② 王夫之：《张子正蒙注》卷5。
③ 王夫之：《尚书引义》卷3，《说命中二》。

从而形成了不同的学说。

1. 性情说

这一时期学者继承前人传统，继续从性与情的关系角度来探讨情的实质，从而形成了性情说。这可说是中国古代探讨情的实质的一种主流观点。但由于学者对性情关系看法不同，又可分为三种观点：性情对立说、性情合一说和性静情动说。

性情对立说，意即，情会因外界影响而与性相背，产生对立状态。该观点以程朱理学家为代表。程朱理学家从性的二元角度出发，多主张性善情恶观，因而主张“性其情”，而反对“情其性”。如二程说：“天地储精，得五行之秀者为人。其本也真而静，其未发也五性具焉，曰仁义礼智信。形既生矣，外物触其形而动于中矣。其中动而七情出焉，曰喜怒哀乐爱恶欲。情既炽而益荡，其性凿矣。是故觉者约其情使合于中，正其心，养其性，故曰性其情。愚者则不知制之，纵其情而至于邪僻，梏其性而亡之，故曰情其性。凡学之道，正其心，养其性而已。中正而诚，则圣矣。”①

性情合一说，意即，性与情是相互统一、相互制约的。该观点以王安石和颜元等人为代表。王安石说：“性情一也，世有论者曰；性善情恶，是徒识性情之名，而不知性情之实也。喜怒哀乐好恶欲，未发于外而存于心，性也。喜怒哀乐好恶欲，发于外而见于行，情也。性者情之本，情者性之用。”② 从性情的体用关系角度批判性善情恶论，而认为性与情是一体一用的关系。性善情亦善，即主张性情皆善说。颜元也主张性情皆善说，因为“是情非他，即性之见也……一理而异其名也。若谓性善而才、情有恶，

① 《二程集》卷8。

② 《王文公文集》卷27，《性情》。

譬则苗矣，是谓种麻而秸实遂杂麦也”[①]。

性静情动说，亦称情波说，意即性是静的，情是动的。这是从心理状态来阐述情与性的关系。该观点是继承了南北朝时梁代的贺瑒的思想。成书于唐末的《关尹子》从心、性、情关系出发描述到：“情生于心，心生于性。情，波也；心，流也；性，水也。”[②]它进一步把心理过程视为动态过程，而情感为这一过程的波动状态。宋代二程与朱熹等人均持这种观点。如朱熹说：“欲是情发出来底。心如水，性犹水之静，情则水之流，欲则水之波澜，但波澜有好底，有不好底。”[③]

2. 脏腑说

脏腑说，主要是从人体脏器，即情感的生理机制来探讨情的实质。《黄帝内经》从情感的生理机制来探讨情的实质的传统，为这一时期的医家所继承。如刘完素说：“夫五脏者，肝、心、脾、肺、肾也。五脏之志者，怒、喜、悲、思、恐也。悲，一作忧。若志过度则劳，劳则伤本脏。”[④]一方面，指出了不同的情绪、情感有不同的生理基础：怒——肝，喜——心，思——脾，忧——肺，恐——肾；另一方面，又指出情绪情感能引起生理变化。现代心理学已证明，当人处于情绪状态时，内脏器官与内分泌活动会发生变化，脑的许多部位在情绪中则起不同的作用。中国古代医家已认识情绪情感与脏腑的关系，这是难能可贵的。

3. 情欲说

情欲说，主要是从情与欲的关系出发，来揭示情的本质。这种把情欲联系起来以论述情的实质的观点，是中国古代情欲论的

① 《颜元集·存性图》卷2，《性图》。
② 《四部备要》（子部），《关尹子·五鉴篇》。
③ 《朱子语类》卷5。
④ 刘完素：《素问玄机原病式，六气为病》。

一大特色。如前所述，朱熹曾说："欲是情发出来底。心如水，性犹水之静，情则水之流，欲则水之波澜，但波澜有好底，有不好底。"即是将情与欲联系起来讨论。

4. 情感分类说

关于情的分类，这一时期学者也继承了前人的传统，多从快感度这个维度进行情感分类，主要有：(1) 四情说。如王夫之说："夫喜、怒、哀、乐之发，必因乎可喜、可怒、可哀、可乐。"[①] (2) 七情说。如刘完素说："七情者，喜、怒、哀、乐、爱、恶、欲。"[②] 陈淳说："情与性相对。情者，性之动也。在心里面未发动底是性，事物触著便发动出来是情。这动底只是就性中发出来，不是别物，其大目则为喜、怒、哀、惧、爱、恶、欲七者。"[③] (3) 十情说。如元代吴澄说："约爱、恶、哀、乐、喜、怒、忧、惧、悲、欲十者之情，而归之于礼、义、仁、智四者之性。所以性其情，而不使情其性。"[④] 清代刘智也将情分为十种，他说："情有十，喜也、怒也、爱也、恶也、哀也、乐也、忧也、欲也、望也、惧也"[⑤]，并揭示了情绪是由天然啼笑——爱与恶——十情逐步形成的。从总体上看，各种情感分类说均以"喜、怒、哀、乐"为基本组成部分，与现代心理学把快乐、悲哀、愤怒、恐惧作为基本的原始情绪相近似。

(二) 欲望的学说

关于欲望的学说，这一时期的学者主要探讨了欲的种类。

如前所述，《管子》关于欲的分类的思想，至明代王廷相之前

① 王夫之：《读四书大全说》。
② 刘完素：《素问玄机原病式·六气为病。》
③ 陈淳：《北溪字义·情》。
④ 《宋元学案》卷92，《草庐学案·草庐精语》。
⑤ 刘智：《天方性理·图传》卷1。

均未有人超过。王廷相则对前人的思想有所发展。他认为人除了有“饮食男女”的生理欲求以外，还有“美色”、“货利”、“安逸”等欲求。王廷相说：“观夫饮食男女，人所同欲，贫贱夭病，人所同恶可知矣。谓物欲蔽之，非其本性，然则贫贱夭病，人所愿乎？。”[①] “美色，人情之所欲也，强而众且智者得之。货利，人情之所欲也，强而众且智者得之。安逸，人情之所欲也，强而众且智者得之。得之则乐，失之则苦，人情安得宴然不争乎？安得老庄之徒淡然无欲乎？”[②] 王夫之则说：“盖凡声色、货利、权势、事功之可欲而我欲之者，皆谓之欲。”[③] 也是将人的欲求分为生理、物质、权力和功名等四种，且也具有层次的递进性。

（三）对待情欲的态度

如前所述，节导情欲说自发端于孔子之后，其后历代多数思想家都继承和发展了这一思想。这一时期的学者也不例外，他们在论及对待情欲的态度时，尽管观点不一，但都主张节导情欲，只是要求节制程度不同而已。换句话讲，这一时期的学者多承认情欲的合理性，但认为应加以节制和引导；既反对放纵情欲，又反对灭绝情欲。但细分又可分为三种：

1. “存天理，灭人欲”

该观点以二程和朱熹等人为代表。如二程说：“人心私欲，故危殆。道心天理，故精微。灭私欲则天理明矣。”[④] 朱熹说：“圣贤千言万语，只是叫人明天理，灭人欲。”[⑤] 但也须指出，尽管宋明理学家大倡“存天理，灭人欲”，也并非完全否定情欲的合理性，

---

① 王廷相：《慎言·问成性篇》。
② 王廷相：《慎言》卷2，《御民篇》。
③ 王夫之：《读四书大全说》卷6，《论语·先进篇》。
④ 《二程遗书》卷24。
⑤ 《朱子语类》卷12。

而是把孔子以来的伦理本位节欲观推到了高峰，以封建伦理束缚人们。

2. 存理寡欲

该观点以陆九渊等人为代表。陆九渊曾说："夫所以害吾心者何也？欲也。欲之多，则心之存者必寡；欲之寡，则心之存者必多。故君子不患夫心之不存，而患夫欲之不寡。"[①] 可见，陆九渊是提倡"存心寡欲"的。但陆九渊又认为"心"即"理"，故而"存心寡欲"，实际上就是"存理寡欲"。

3. 节情寡欲

该观点以王廷相和戴震等人为代表。明代王廷相基本上把情欲分开，在对待情的问题上，认为"圣人之心，故喜怒哀乐各中其节"[②]，即主张对喜怒等情感应加以节制，这显然是继承了《中庸》的思想。在对待欲的问题上，王廷相说："贪欲者，众恶之本；寡欲者，众善之基。"[③] 其"寡欲"实即"节欲"。清代戴震反对程朱理学的"存天理，灭人欲"的观点，认为"凡事为皆有于欲，无欲则无为矣"[④]，主张"欲得遂也，情得达也"[⑤]。即要合理节制情感欲望。这里含有解禁伦理本位情欲观的启蒙思想，有一定的合理性。

① 《陆九渊集》卷32。《养心莫善于寡欲》。
② 王廷相：《雅述上篇》。
③ 王廷相：《慎言·见闻篇》。
④⑤ 《戴震集·孟子字义疏注》卷下。

第八章　五代至明清普通心理学思想

五代至明清时期普通心理学思想是较为丰富的，其内容主要包括六大方面：知虑心理学思想、志意心理学思想、情欲心理学思想、才性心理学思想、实验与测量心理学思想和释梦心理学思想。下面分六节进行论述。

第一节　知虑心理学思想

这一时期的知虑心理学思想，从表面上看，和前人大致相同，仍包括五大部分：知虑概念，知虑分类，知虑产生条件，知虑与言、象，知虑与行为。但从实质上看，就会发现学者对知虑心理学思想提出了一些具有创新性的见解。尤其是关于知虑概念、知虑分类和知虑与行为等的看法，更是如此。从这也可看出，中国古代的心理学思想既有一定的连贯性，又有一定的发展性。

一、知虑概念

五代至明清时期，学者多认为知虑是两个不同的心理阶段，故而对知虑的内涵有不同的看法。

（一）知的内涵

何谓“知”？程颐说：“知是知此事，觉是觉此理。”[①]朱熹继承了

① 转引自高觉敷：《中国心理学史》，人民教育出版社1985年版，第253页。

程颐的这一观点。朱熹说:“知是知此事,觉是忽然自理会得。”①“知,谓识其事之所当然。觉,谓悟其理之所以然。”②“知与意皆出于心。知是知觉处,意是发念处。”③从这几段话可看出,朱熹认为,“知”的涵义有广义和狭义之分。从广义看,“知”指认识过程,即“知是知觉处”,这是中国古代心理学思想中关于“知”的一个传统观点。从狭义看,“知”与“觉”是有区别的,“知”是与事物接触,并对此事物有所了解;“觉”则是在“知”的基础能“心中有所觉悟”。可见,朱熹从狭义上讲的“知”与“觉”,分别相当于现代心理学上讲的“知觉”与“观察”、“理解”。但是,有时,朱熹又将“知”与“觉”混淆起来。例如朱熹曾说:“若云知个甚底,觉个甚底。如知得寒,觉得暖,便是知觉一个物事。”④

王廷相曾说:“夫神性虽灵,必藉见闻思虑而知;积知之久,以类贯通,而上天下地,入于至细至精,而夫不达矣。虽至圣莫不由此。”⑤从这段话可看出,王廷相讲的“知”,是指人的认识过程,它包括“见闻”和“思虑”两个阶段。

王夫之说:“知者,洞见事物之所以然,未效于迹而不昧其实,神之所自发也。”⑥这与朱熹“知,谓识其事之所当然”的观点相类似,可见,这里的“知”指知觉。

方以智说:“人有心而有知,意起矣,识藏矣,传送而分别矣,本一而岐出,其出百变,概谓之‘知’。”⑦意即,人的“心”能进行思维活动,而思维活动则表现为“知”、“意”、“识”三种形式。

---

① 《朱子语类》卷58。
② 《四书章句集注·孟子集注》卷9,《万章章句集注》。
③ 《朱子语类》卷15。
④ 《朱子语类》卷96。
⑤ 王廷相:《雅述》(上篇)。
⑥ 王夫之:《张子正蒙注》。
⑦ 方以智:《东西均·尽心》。

可见，这里的“知”指知觉。

合而言之，关于“知”的内涵，这一时期学者的观点主要有二：一是指认识过程，这是广义“知”的内涵；另一是指知觉，这是狭义“知”的内涵。

（二）虑的内涵

何谓虑？朱熹的观点颇具代表性。朱熹说：“虑，是思之重复详审者。”① “虑，是研几。”② “虑，是思之周密处。”③可见，在朱熹看来，“虑”是在“思”的基础上进行的，如果说“思”是对感性材料进行由表及里的加工，“虑”则是反复加工的过程并且要详细、周密地审视全过程，使人们的认识逐渐正确，因而处事得当。朱熹将思维过程细分为“思”和“虑”两个层次，指出“虑”在思维活动中的重要作用，这反映出朱熹心理学思想的严密性。

二、知虑分类

北宋初期的李觏把认识过程分为感知与思虑两个阶段，并指出感知是思虑的基础，一个人必须耳目之官有得，心中才能有感有思，耳目感知越多，思维也就越丰富。李觏说：“夫心官于耳目，耳目狭而心广者，未之有也。耳目有得则感于心，感则思，思则无所不尽矣。”④

张载对认识过程（知）的分类是颇具特色的。一方面，张载没有沿袭前人关于认识心理学思想的传统，而是将统一的“知”明确地一分为二，提出了“见闻之知”和“德性之知”的两分法。张载说：“人谓己有知，由耳目有受也；人之有受，由内外之合也。知合内外于耳目之外，则其知过人也远矣。”⑤ “大其心则能体天下之物，物有未体，

①②③《朱子语类》卷14。

④《李觏集》卷21，《庆历民言·广意》。

⑤《张载集·正蒙·大心篇》。

则心为有外。世人之心，止于见闻之狭。圣人尽性，不以见闻梏其心，其视天下无一物非我，孟子谓尽心则知性知天以此。天大无外，故有外之心不足以合天心。见闻之知，乃物交而知，非德性所知；德性所知，不萌（开始）于见闻。"[①] 这里，前一段话中讲的"内外之合"的知、"合内外于耳目之外"的知，分别相当于后一段话中讲的"见闻之知"、"德性之知"。可见，"见闻之知"是由耳目与外物相交所生，合内外于耳目之内，它指感知过程而言，相当于今天讲的感性认识；"德性之知"与耳目无关，合内外于耳目之外，尽管把它说得很神秘，实指思维过程，与今天讲的理性认识大体相符。关于见闻之知，张载认为，第一，它不限于直接感知，还包含有表象在内。张载说："若以闻见为心，则止是感得所闻见。亦有不闻不见自然静生感者，亦缘自昔闻见，无有勿事空感者。"[②] 其"不闻不见自然静生感者"之语，看来很神秘，实质上可能指表象、想像而言；"缘自昔闻见"，意即过去闻见事物的形象可以重现出来，也就是现代心理学上讲的"记忆表象"；"无有勿事空感者"，意即归根结底，脱离闻见而凭空得到感知是不可能的。合而言之，张载认为，"见闻之知"的来源有二：一是直接对外物感知的结果；另一是对过去经历过的事物感知的结果。第二，见闻之知是必要的、有用的，但也有一定的局限性。张载说："闻见不足以尽物，然又须要他。耳目不得，则是木石，要他便合内外之道，若不闻见又何验？"[③] 由于张载看到了见闻之知的局限性，故而提出了"德性之知"。在张载看来，"诚明所知乃天德良知，非闻见小知而已"[④]。另一方面，张载对感知的种类划分也颇具特色。张载说："形也，声也，臭也，味也，温凉也，动静也，六者莫不有五行之别，同

---

① 《张载集·正蒙·大心篇》。

②③ 《张载集·语录上》。

④ 《张载集·正蒙·诚明篇》。

异之变，皆帝则之必察者欤？”[1] 如前所述，早在先秦时期，中国古代学者就提出了视（目）、听（耳）、嗅（鼻）、味（口）、触（形体）等五种感知觉，其后历代学者多继承了这一观点，对感知觉的种类既无增加，也无减少。张载却在继承前人的基础上，提出了温凉、动静两种感觉，分别相当于现代心理学上讲的温度觉、平衡觉，这就使得中国古人在这一领域的认识更加全面而深刻了。

关于认识过程的分类，王安石说：“五事，一曰貌，二曰言，三曰视，四曰听，五曰思。貌曰恭，言曰从，视曰明，听曰聪，思曰睿……五事以思为主，而貌最其所后也……思者；事之所成终而所成始也；思所以作圣也。”[2] “五事”指貌、言、视、听、思，原是《尚书·洪范》中所讲的修身之序，通过王安石的解释，则反映出其关于认识过程的思想，即把态度、言语、视觉、听觉和思维作为认识过程的五个组成部分。从知虑的分类看，将知虑分为视感知、听感知和思虑、思维。

在知虑的种类问题上，二程继承了张载的观点，也认为“闻见之知，非德性之知，物交物则知之，非内（不是内求而知）也，今之所谓博物多能者是也。德性之知，不假闻见”[3]。并且，二程对闻见之知和德性之知作了进一步的划分。关于见闻之知，二程将其分为真知与常知两种。真知指亲身经历而知，它来自自己的亲身经历；常知则指传闻之知，它来自传闻，即是间接得来的。二程说：“真知与常知异。常见一田夫，曾被虎伤，有人说虎伤人，众莫不惊，独田夫色动异于众。若虎能伤人，虽三尺童子莫不知之，然未尝真知。真知须如田夫乃是。故人知不善而犹为不善，是亦未尝真知。若真知，

① 《张载集·正蒙·动物篇》。

② 《王文公文集》卷25，《洪范传》。

③ 《二程遗书》卷25。

决不为矣。”[1]关于德性之知，二程将其划分为思、虑、睿三种。深思为虑，“思虑久后，睿（看得深远，智慧）自然生”[2]。可见，二程关于知虑种类的看法，较前人又进了一步。

从前文朱熹对知虑概念的论述中可知，朱熹对知虑分类也有独到见解，如图 8—1 所示：

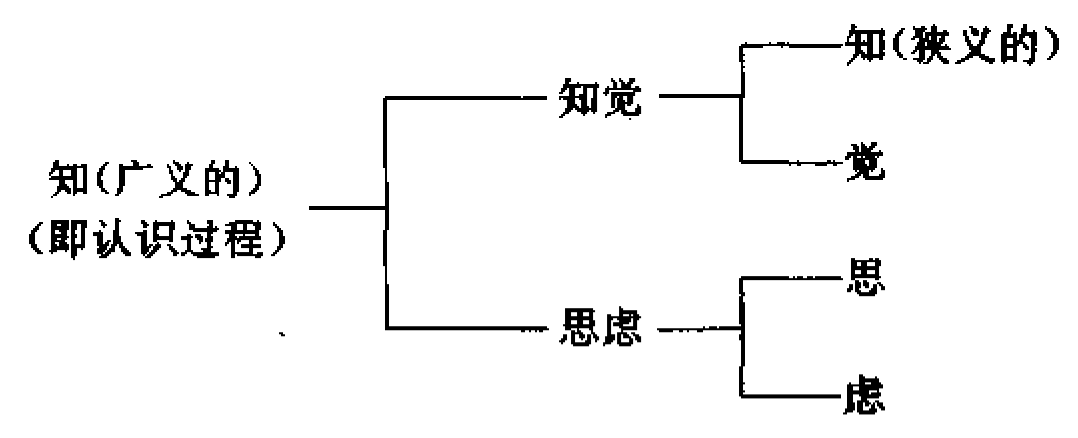


图 8—1　朱熹的知虑分类示意图

由该图可知，朱熹将人的认识过程分为两个阶段和四个层次，即把广义的“知”分为“知觉”和“思虑”两个阶段；“知觉”分为“知（狭义的）”与“觉”两个层次，“思虑”分为“思”和“虑”两个层次。由知到觉到思到虑是一个逐渐深入的认识过程。

关于知虑分类，王廷相则一方面将人的“知”分为“天性之知”和“人道之知”两种。王廷相说：“婴儿在胞中自能饮食，出胞时便能视听，此天性之知，神化之不容已者。自余因习而知，因悟而知。因过而知，因疑而知，皆人道之知也。”[3]可见，“天性之知”指先天具有的生理机能和心理机能；“人道之知”指后天人为习得的认识能力。王廷相强调“人道之知”，故而反对张载以来的“德性之知”。他说：“世之儒者乃曰：思虑见闻为有知，不足为知之至也。别出德性之知为无知，以为大知。嗟乎！其禅乎！不思

① 《二程遗书》卷 2 上。
② 《二程遗书》卷 18。
③ 王廷相：《雅述》（上篇）。

甚矣。殊不知思与见闻必由吾心之神，此内外相须之自然也。”[①]从这段话可看出，王廷相“内外相须”的观点是与唯心主义的先验论针锋相对的，在认识过程问题上坚持了唯物主义认识论传统。另一方面，王廷相把人的认识过程分为“见闻”与“思虑”两个阶段。如前所述，他曾说：“夫神性虽灵，必借见闻思虑而知；积知之久，以类贯通，而上天下地，入于至细至精，而无不达矣。虽至圣莫不由此。”在这里，王廷相将完整的认识过程看作是由“见闻”和“思虑”组成的，认为人的一切知识都是由这一途径而获得的。并且，王廷相看到了“见闻”的局限性：“耳目之闻见，善用之足以广心，不善用之适以狭其心。”[②]故而王廷相要求人们要精思，使感性认识上升到理性认识。王廷相说：“广识未必皆当，而思之自得者真。泛讲未必吻合，而习之纯熟者妙，是故君子之学博于外，而尤贵精于内，讨诸理而尤贵达于事。”[③]

如前所述，方以智曾说：“人有心而有知，意起矣，识藏矣，传送而分别矣，本一而歧出，其出百变，概谓之‘知’。”这里，方以智不但论述了“知”的内涵；而且也表达了其对“知”的种类的看法，即人的“心”能进行思维活动，而思维活动则表现为“知（狭义的）”、“意”、“识”三种形式，它们又统称为广义的“知”，即认识活动。

王夫之对知虑分类有三种观点：第一种，他将人的认识过程分为“见闻”与“知见”两个阶段，即感知与思维。王夫之说：“知见之所自生，非固有。非固有而自生者，日新之命也。原知见之自生，资于见闻。见闻之所得，因于天地之所昭著于人心之所先得。”[④]并且，王夫之进一步将“见闻之知”分为“知”与

① 王廷相：《雅述》（上篇）。
② 王廷相：《王氏家藏集·慎言·见闻篇》。
③ 王廷相：《王氏家藏集·慎言·潜心篇》。
④ 王夫之：《思问录·内篇》。

"觉"，将"知见"分为"思"与"睿"。王夫之说："随见别白曰知，触心警悟曰觉……知者，本末具鉴也。觉者，如痛痒之自省也。知或疏而觉则必亲。觉者隐而知则能显。"①"思无所蔽其觉之谓睿。"②第二种，继承张载的观点，将感知分为形（触觉）、声（听觉）、臭（嗅觉）、口（味觉）、温凉（温度觉）、动静（平衡觉）等六种。王夫之说："温凉，体之觉；动静，体之用。五行之神未成乎形者，散寄于声色臭味气体之中。人资以生而为人用；精而察之，条理具，秩叙分焉。"③ 第三种，从时态角度，将思维分作识、思、虑三种。王夫之说："过去，吾识也。未来，吾虑也。现在，吾思也。"④ 可见，"识"是对过去感知事物的识记；"思"是指向现在的思维活动；"虑"是心思中对事物看得深远的"睿知"，系指向未来的思维活动。王夫之的这一观点颇具特色。

三、知虑产生条件

对于知虑的产生条件，五代至明清的学者在继承前人思想的基础上，也提出了自己的一些观点，其中最具特色的有两点：一是唯物主义思想家与唯心主义思想家围绕着"德性之知"是否要以"见闻之知"为基础所展开的争论，显示出这两派思想家在知虑产生条件上存在一定的分歧；另一是在思维的器官看法上，王清任明确提出了"脑髓说"，将"脑"作为思维的物质器官，标志着中国古代学者在知虑器官问题上获得了新的突破。下面就两个问题进行具体论述。

（一）知虑的产生是否需要有相应的知虑器官

①② 王夫之：《读四书大全说》。

③ 王夫之：《张子正蒙注·动物篇》。

④ 王夫之：《思问录·内篇》。

对于这个问题，学者多持肯定态度。换句话说，学者多认为，知虑产生的基本条件之一，就是个体要具备相应的知虑器官。并且，在感知觉的器官问题上，学者多是继承前人的观点，继续把五官看作是感知觉产生的生理基础。关于思维的器官的看法，在清代王清任之前，尽管有脑髓说之思想，但多数学者仍将“心”看作是思维的物质器官；王清任则明确提出了“脑髓说”，将“脑”作为思维的物质器官。下面进行较详细的阐述。

关于知虑的器官问题，王安石说：“夫人莫不有视、听、思。目之能视，耳之能听，心之能思，皆天也。然视而使之明，听而使之聪，思而使之正，皆人也。”[①] 意即目视、耳听、心思，都是人的天性，即先天的生理机能；但视明、听聪、思正，都是人为学习得来的，即后天习得的心理机能。很显然，王安石将耳、目作为视听的器官，将心作为思维的器官。朱熹也持此观点。他说：“官之言司也。耳司听，目司视，各有所职而不能思……心则能思，而以思为职。”[②]

明代罗钦顺说：“夫目之视，耳之听，口之言，身之动，物虽未交，而其理已具，是皆天命之自然，无假于安排造作，莫非其真。”[③]也是将耳目作为听视的器官；所不同于王安石和朱熹之处，是他吸收了佛教思想，将舌、身作为舌识、身识的器官。罗钦顺说：“夫以心识为本，六识为末。”[④]“六识”即佛教用语，指眼识、耳识、鼻识、舌识、身识和意识等六种感知觉。

王廷相对知虑器官的看法是：“耳听、目视、口言、鼻臭、心通，天性也。目格于听，耳格于视，口格于臭，鼻格于言，器局而不能以相通也。解悟者，心注于听则视不审，注于视则听不详，

① 《王文公文集·道德经集注》。

② 《四书章句集注·孟子集注》卷11，《告子章句上》。

③④ 《明儒学案》（下册）。

注于言则嗅不的（鲜明，显著），注于嗅则言不成，神一而不可以二之也。”[①] 这段话涵义至少有三：第一，认为耳目口鼻心等器官，先天地具有听、视、言、嗅、思的功能。换句话讲，耳目口鼻心等器官，分别是听、视、言、嗅、思的生理器官。第二，各种感觉器官由于构造不同，功能也各异，因而不能相通。这说明王廷相已初步认识到了感官的专门化现象。第三，解释了“心不二用”的原因，认为这是由于心思全神贯注于某一感知活动的结果。

清代戴震对知虑器官的看法，既有继承又有创新。一方面，戴震用君臣关系来比喻耳目鼻口等器官与心这一器官的关系，把耳目鼻口等器官看作“臣”，把心比作君；君臣各具其能，各司其职。戴震说：“耳目鼻口之官，臣道也；心之官，君道也；臣效其能而君正其职可否。”[②] 另一方面，戴震又认为，心不能代替耳目的功能。他说：“心能使耳目鼻口，不能代耳目鼻口之能，彼其能者各具也，故不能相为（相互替代）。”[③]

如前所述，清代王清任提出脑髓说，认为思虑的器官是脑，而不是心，脑支配各种感知器官，使“心器说”被“脑髓说”所代替，导致关于思虑器官的认识获得了质的飞跃。其详细内容已在本书第七章第二节论述了，这里就不赘述。

（二）与外界事物相接触是否是知虑产生的必要条件

对于这个问题的看法，学者观点既有相同之处，也有不同之处。具体地讲，学者多认为，感知器官必须与外界事物相接触，这是感知产生的另一个条件。如张载就曾说，“见闻之知，乃物交而知”，个体若完全脱离了外界事物，也就无所谓感知觉。但在“德性之知（思维）”是否必须以“见闻之知”为基础时，学者的意见

① 王廷相：《慎言》卷4，《问成性篇》。

②③ 《戴震集·孟子字义疏证》卷上。

却出现了很大的差异。如前所述，张载认为，“德性所知，不萌于见闻”，意即思维的产生是不必以感知觉为基础。自张载提出这一观点之后，其后出现了两种态度：一是唯心主义思想家多继承了此观点。如前所述，二程曾说：“闻见之知，非德性之知，物交物则知之，非内也，今之所谓博物多能者是也。德性之知，不假闻见。”另一是唯物主义思想家多批判此观点。如前所述，王廷相强调“人道之知”，故而反对张载以来的“德性之知”。他说：“世之儒者乃曰：思虑见闻为有知，不足为知之至也。别出德性之知为无知，以为大知。嗟乎！其禅乎！不思甚矣。殊不知思与见闻必由吾心之神，此内外相须之自然也。”从这段话可看出，王廷相“内外相须”的观点是与唯心主义的先验论针锋相对的，在认识过程问题上坚持了唯物主义认识论传统。吴廷翰则既反对宋儒的“德性之知”，也反对王阳明的“致良知”说，并以婴孩闭幽室而无所知为例，说明“德性之知，必实以闻见，乃为真知”，所谓“良知”，充其类不过是“枯坐之僧，幽闭之婴孩而已”。他说：“德性之知，必实以闻见，乃为真知。盖闻见之知，自是德性所有，今以德性为真知，而云‘不假闻见’，非也。婴孩始生，以他人母之而不识，长大以他人为母，终其身不知。或闭之幽室，不令见人，不闻人语，虽天日且不识，而况于他乎？故婴孩之知，必假闻见而始知。其呼父母与饮食，皆人教诏之也。以此可见德性之知，必由耳目始真。释子坐枯，屏绝外物，至死而欲不能割者，盖其心已先有耳目之知为主故耳。以此益见耳目之知为真。人而无心无知，固不得谓之人。然有心而无耳目，则心亦何寄乎？良知之说，驾言德性而小闻见，充其类则亦枯坐之僧、幽室闭之婴孩而已。”[①] 可见，吴廷翰赞成将“知”分为“闻见”与“心思”两

① 《吴廷翰集·吉斋漫录》卷下。

种；前者是通过耳目感官闻见的感知，后者是“心思而得之，然后心为可立”的思维。但同时也强调，“德性之知（思维）”必须以感知觉为基础。由此可见，唯物主义思想家对知虑产生条件的看法，与现代心理学对此问题的看法大致相同。

四、知虑与言、象

这一时期学者，对知虑与言（言语）、象（表象）关系的论述，转变为对言（言语）、意（思想、思维）、象（表象）问题的论述，但论述较少，并且在观点上也多是继承前人的思想。

二程一方面认为言语是表达思想（意）的工具，领会了意思，言语也就忘掉了；但同时又强调言语对表达思想的重要性，认为无言语，则无法表达思想。二程说：“得意则可以忘言，然无言又不见其意。”[①] 另一方面，二程又认为言是不可以尽意的。二程说：“言贵简。言愈多，于道未必明。杜元凯却有此语云：‘言高则旨远，词约则义微。’大率言语须是含蓄而有余意，所谓‘书不尽言，言不尽意’也。”[②] 可见，在“言”与“意”的问题上，二程主要是继承庄子、何晏和王弼等人“言不尽意论”，但也稍有不同。

陆九渊则赞成魏晋欧阳建的“言尽意论”，认为“必使其人本旨明白，言足以尽意，然后与之论是非”[③]。可见，在“言”与“意”问题上，陆王心学和程朱理学的见解也是不同的。

王夫之则对心（意）与象的问题发表了自己的看法。他说：“知象者本心也，非识心者象也。存象于心而据之为知，则其知者象而已；象化其心而心唯有象，不可谓此为吾心之知也明矣。见

① 《二程外书》卷1。
② 《二程遗书》卷18。
③ 《陆九渊集》卷3，《与曾立之》。

闻所得者象也，知其器，知其数，知其名尔。”[1]

五、知虑与行为

关于知虑与行为的关系，这一时期的学者也是既有继承，又有发展。

宋代的唯心主义思想家大都继承董仲舒的观点，主张知先行后。如程颐说：“故人力行，先须要知，非特行难，知亦难也……须是知了，方行得。”[2] 朱熹继承和发展了程颐的这一思想。朱熹说：“知行常相须。如目无足不行，足无目不见。论先后，知为先。论轻重，行为重。”[3] 对知与行的关系论述得较为全面、确切，超越了前人。朱熹还说：“知之愈明则行之愈笃，行之愈笃则知之益明。”[4]这就接触到了知与行的辩证关系。

明代王守仁则以提出“知行合一”说而著名。他说：“我今说个知行合一，正要人晓得一念发动处，便即是行了。”[5] 认为：“知是行的主意，行是知的工夫；知是行之始，行是知之成。若会得时，只说一个知，已自有行在；只说一个行，已自有知在。”[6] 他批评别人把知行问题分作“两截用功”，指出：“知之真切笃实处即是行，行之明觉精察处即是知。知行工夫本不相离。只为后世学者分作两截用功，失去知行本体，故有合一并进之说。”[7] 从这几段话可知，“知行合一”说，只看到了知行的机械合一，没有看到知行矛盾的对立统一。实际上是知行不分，以知代行。

---

① 王夫之：《张子正蒙注》。
② 《二程遗书》卷18。
③④ 《朱子语类》卷9。
⑤ 王守仁：《传习录》下。
⑥ 王守仁：《传习录》上。
⑦ 王守仁：《传习录中·答顾东桥书》。

明代王廷相则主张知行统一说。王廷相说："学之术有二：曰致知，曰履事，兼之者上也……虽然精义于仁义之术，犹入尧舜之域，必知行兼举能之矣。"[①] 主张"讲得一事，即行一事；行得一事，即知一事，所谓真知矣。徒讲而不行，遇事终有眩惑"[②]。尤其值得指出的是，王廷相提出了"实践"的概念，他说："笃行实践以守义理之中也。"[③]

明末清初王夫之的知行理论，则含有辩证色彩。他说："《说命》曰：'知之非艰，行之惟艰'，千圣复起，不易之言也……知非先行非后，行有余力而知。圣言决矣而孰与易之乎？"[④] 并且，王夫之对"知行合一"说进行了批评。他说："知行相资以互用。惟其各有致功而亦各有其效，故相资以互用。则于其相互，益知其必分矣。同者不相为用，资于异者乃和同而起功，此定理也。不知其各有功效而相资，于是姚江王氏'知行合一'之说得借口惑世。"[⑤] 当然，王夫之曾说："行可兼知，而知不可兼行。"[⑥]也有知行不分之意，这是错误的。

第二节　志意心理学思想

在中国心理学思想史上，先秦时期对志意问题有较多的论述，秦至唐时期探讨较少，宋代又有较多学者探讨志意问题，明清时期也有一些学者对志意问题提出了自己的见解。先秦的志意心理学思想已在本书第二章第二节中探讨过，这里只论述五代至明清时的志意心理学思想。

---

① 王廷相：《慎言》卷8，《小宗篇》。
② 王廷相：《王氏家藏集》卷27，《与薛君采二首》。
③ 王廷相：《慎言·潜心篇》。
④⑥ 王夫之：《尚书引义》卷3，《说命中》。
⑤ 《礼记章句》卷31。

一、志意概念

这一时期，学者多持志、意分论的观点，对志意概念的内涵进行解释。

(一)“志”的内涵

关于“志”的内涵，学者看法不一，主要有以下几种观点：

1. “志”指“意志”

该观点以二程等人为代表。二程说：“志，气之帅。若论浩然之气，则何者为志？志为之主，乃能生浩然之志。志至焉，气次焉，自有先后。”[①] 意即，人的思想意志(志)统帅、支配人的意气情感(气)，“志”是最高的，“气”是次一级的。可见，这里的“志”，相当于现代心理学中讲的“意志”。必须指出，二程的这段话是对孟子思想的一种继承。如前所述，《孟子·公孙丑上》曾说：“夫志，气之帅也；气，体之充也。夫志至焉，气次焉；故曰：‘持其志，无暴其气。’”稍加比较可知，二程关于志的言论是脱胎于《孟子》的。

2. “志”指“志向”、“志趣”

该观点以二程和陈淳等人为代表。二程说：“人苟有‘朝闻道夕死可矣’之志，则不肯一日安其所不安也。何止一日，须臾不能。”[②] 可见，这里的“志”指“志向”。并主张“言学便以道为志，言人便以圣为志”[③]。陈淳也持这一观点。陈淳说：“人常言志趣，趣者，趋也，心之所趋也。趣亦志之属。”[④]

3. “志”指目的方向

该观点以二程、朱熹、陈淳和王夫之等人为代表。二程说：“志者，心之所之也。”[⑤] 朱熹说：“志者，心之所之也。”[⑥] 朱熹的

①② 《二程遗书》卷15。
③ 《二程遗书》卷18。
④ 陈淳：《北溪字义·志》。
⑤ 《二程遗书》卷2。
⑥ 《四书章句集注》，《论语集注》卷2，《里仁第四》。

高足陈淳作了进一步的诠释与发展。陈淳说："志者，心之所之。之犹向也，谓心之正面全向那里去。如志于道，是心全向于道；志于学，是心全向于学。一直去求讨是，必得这个物事，便是志。若中间有辍或退转底意，便不得谓之志。"① 陈淳又说："志有趋向、期必之意。必趋向那里去，期料要凭地，决然必欲得之，便是志。"②意即，志是人的行动想要达到的目标。

4. "志"指动机

该观点以王夫之等人为代表。王夫之曾说："志者，心之发用而志之见功也。"③这里，"志"意即动机，"功"意即效果。可见，王夫之主张将动机与效果联系起来看，这是对先秦墨家思想的继承。

（二）"意"的内涵

关于"意"的内涵，学者的看法也是多种多样的，主要有以下几种观点。

1. "意"指人已表达出来的意见或主张

此观点以二程、朱熹、陈淳和王守仁等人为代表。何谓"意"？据《二程集》记载："或问志意之别。子曰：'志自所存主言之，发则意也。发而当，理也；发而不当，私也。'"④ 朱熹继承和发展了二程的这一观点，对"意"进行了较多阐述。朱熹说："意者，心之所发；情者，心之所动；志者，心之所之，比于情意尤重。""问：意是心之运用处、是发处？曰：运用是发了。问：情亦是发处，何以别？曰：情是性之发，情是发出凭地。意是主张要凭地。如爱那物是情，所以去爱那物是意，情如舟车，意如人去使那舟车一般。""问：情、意，如何体认？曰：性、情则一，性是不动，情是动处，意是有主向，如好恶是情，好好色、恶恶色

①② 陈淳：《北溪字义·志》。

③ 王夫之：《读四书大全说》。

④《二程粹言》。

便是意。"[①] 从这几段话可知，二程和朱熹所说的"意"，其含义有二：第一，意是"心之所发"的心理活动；第二，意是"主张要凭地"、"有主向"的心理活动。合而言之，"意"是人表达出来的意见或主张，有指向一定目的的意思。

陈淳将朱熹的上述观点作了进一步发挥。陈淳说："意者，心之所发也，有思量运用之义。大抵情者性之动，意者心之发。情是就心里面自然发动，改头换面出来底，正与性相对。意是心上发起一念。思量运用要凭地底。情动是全体上论，意是一念处论。合数者而观，才应接事物时，便是呈露在面前。且如一作事物来接着，在内主宰者是心；动出来或喜或怒是情；里面有个物，能动出来底是性；运用商量，要喜那人要怒那人是意；心向那所喜所怒之人是志；喜怒之中节处又是性中道理流出来，即其当然之处则是理；其所以当然之根原处是命。一下许多物事都在面前，未尝相离，亦粲然不相紊乱。"[②] 简而言之，陈淳认为，第一，"意"是人内心发出的一种念头，此念头即意见或主张，因为陈淳也说："要喜那人要怒那人是意。"第二，意与整个心相比，有大小、"全体"与"一处"之别；"意"比心小，只发一念处。第三，"意"含有思量运用之义。

王守仁也认为"指心之发动处谓之意"，即"意"指人表达出来的意见或主张。王守仁说："耳、目、口、鼻、四肢、身也，非心安能视听言动？心欲视听言动，无耳、目、口、鼻、四肢，亦不能。故无心则无身，无身则无心。但指其充塞处言之谓身，指其主宰处言之谓之心，指心之发动处谓之意，指意之灵明处谓之知，指意之涉着处谓之物，只是一件。"[③]

① 《朱子语类》卷5。
② 陈淳：《北溪字义·志》。
③ 王守仁：《传习录》（下）。

2. “意”指动机、意向

此观点以朱熹和王守仁等人为代表。朱熹说：“未动而能动者，理也；未动而欲动者，意也。”[1] 认为意是“未动而欲动”时的心理活动，把意与人的行为联系起来而不等同起来。王守仁则将朱熹的这一意思表达得更清楚，明确提出“意”是“行之始”，是“欲行之心”；和朱熹一样，也看到了“意”与“行”的密切关系，并且未将二者等同起来，这一观点和现代心理学区分“动机”与“行为”的观点有相近之处。王守仁说：“夫人必有欲食之心，然后知食。欲食之心即是意，即是行之始矣。……必有欲行之心，然后知路。欲行之心即是意，即是行之始矣。”[2] 当然，也必须指出，王守仁的这一观点并未贯彻始终。他曾说：“我今说个知行合一，正是要人晓得一念发动处，便是行了。”[3]将动机与行为等同起来，这是错误的。

3. “意”指人的意念，实指人未表达出来的意见或主张

此观点以王夫之为代表。王夫之认为：“心自有心之用，意自有意之体。人所不及知而己所独知者，意也。”[4] “意或无感而生，心则未有所感则不现。好色恶臭之不当前，人则无所好而无所恶。意则起念于此，而取境于彼。”[6]认为，“意”是人内心的想法，因未表达出来，故而是“人所不及知而己所独知者”；并且，此种“意”取境于过去，是以往经验的积淀。

4. “意”指情

此是王夫之的观点。王夫之曾说：“凡忿懥、恐惧、好乐、忧患，皆意也。”[7]可见，王夫之讲的“意”，有时实为“情”。

---

① 《朱子语类》卷5。

② 王守仁：《传习录》（中），《答顾东桥书》。

③ 王守仁：《传习录》（下）。

④⑥⑦ 王夫之：《读四书大全说·大学》。

二、志意异同[①]

从上述可知，“志”与“意”既有相同点，又有区别。

（一）“志”与“意”的相同之处

学者对于志意相同之处的论述，可概括为以下几点：

第一，志与意在涵义上有相通之处。如前所述，志和意都有动机之义，这说明二者在涵义上有相通之处。

第二，志、意都与情密切相关。二程说：“其志既正，则虽热不烦，虽寒不栗，无所怒，无所喜，无所取，去就犹是，死生犹是，夫是谓之不动心。”[②] 朱熹也认为志、意与情密切相关。这从下面一段对话就可看出：“问：‘意者心之所发，与情性如何？’曰：‘意也与情相似。’问：‘志如何？’曰：‘志也与情相近。只是心寂然不动，方发出，便唤作意。’”[③] 并且，朱熹认为“情又是意的底骨子。志与意都属情，‘情’字较大”[④]。如前所述，陈淳是从心、性、情、志、意五者的相互比较中来揭示“志”与“意”的内涵的，可见，陈淳也认为志意与情关系密切。如前所述，王夫之曾说：“凡忿懥、恐惧、好乐、忧患，皆意也。”也是认为意与情关系密切，以至于认为“意”就是“情”。

第三，志、意都与行密不可分。二程说：“志不笃者不能力行。”[⑤] 朱熹说：“知则主于别识，意则主于营为。”[⑥] 前一句话意

---

① 参见杨鑫辉：《中国心理学思想史》，江西教育出版社1994年版，第150～152页。

② 《二程遗书》卷25。

③ 《朱子语类》卷98。

④ 《朱子语类》卷5。

⑤ 《二程粹言》卷1。

⑥ 《朱子语类》卷15。

即，一个人的志必须专一不变，只有笃志于学，才能不断前进；后一句话意即，“意”在行动（营为）中发挥主导的作用。这都说明志、意与行密不可分。

第四，志、意都是心有主向的表现。如前所述，二程、朱熹和陈淳等人曾说过，“志者，心之所之也”之类的话，而朱熹也曾说“所以去爱那物是意”，王夫之则说“欲食之心即是意”。可见，他们都认为，志和意是心有主向的表现。

（二）“志”与“意”的不同之处

尽管志与意有一些共同之处，但志与意毕竟是两个概念，故而它们也有一些差异，主要表现在以下几点：

第一，“志”是“公然主张”的目的，“意”是“私地潜行”的动机。朱熹说：“志是公然主张要做底事，意是私地潜行间发处。志如伐，意如侵。”[①] 朱熹又说：“横渠云：‘志公而意私。’看这自说得好。志便清，意便浊；志便有立作意思，意便有潜窃意思……意，多是说私意；志，便说‘匹夫不可夺志’。”[②] 从中可看出，朱熹赞成张载的观点，也是主张“志公而意私的”。

第二，意是随感偶发的，志是事先预立的，具有明确的目的性。王夫之说：“意者，心之偶发，执之则成心矣……志者，始于志学而终于从心之矩，一定而不可易者，可成者也。意则因感而生，因见闻而执同异攻取，不可恒而习之为恒，不可成者也。故曰学者当知志意之分。”[③]

第三，意时起时变，志则具有一定的坚定性。王夫之说：“意者，乍随感而起也；志者，事所自立而不可易者也。”[④]

---

① 《朱子语类》卷5。

② 《朱子语类》卷98。

③④　王夫之：《张子正蒙注》。

第四，志与意在各人身上有有无多少的不同。陆九渊说："有有志，有无志，有同志，有异志。"① 王夫之则说："庸人有意而无志，中人志立而意乱之，君子持其志以慎其意，圣人纯乎志以成德而无意。"②

三、志意理论③

关于志意理论，这一时期的思想家主要是继承先秦的观点，即对先秦的志气观、志功观、志行观和尚志观等观点，都作了一定的论述。

（一）志气观

此处志指意志，气指情感。志气观是关于意志与情感关系的观点，因而也叫情意观。关于志气观，这一时期学者多继承孟子的观点，认为情与志是密不可分的。二程说："志，帅气也。持定其志，无暴乱其气，两事也。志专一则动气，气专一则动志。"④ 二程又说："志，气之帅。若论浩然之气，则何者为志？志为之主，乃能生浩然之气。志至焉，气次焉，自有先后。"⑤ 二程还说："然志动气者多，气动志者少。虽气亦能动志，然亦在持其志而已。"⑥ 二程也曾说："志顺者气不逆，气顺者志将自正"。⑦ 等等。从中可看出，二程的这些言论是对《孟子·公孙丑上》中相关观点的继承和发展：第一，"志"与"气"关系密切，"志专一则动气，气

---

① 《陆九渊集》卷22，《杂说》。

② 王夫之：《张子正蒙注》。

③ 参见杨鑫辉《中国心理学思想史》，江西教育出版社1994年版，第152～155页。

④ 《二程外书》卷2。

⑤ 《二程遗书》卷15。

⑥ 《二程遗书》卷1。

⑦ 《二程遗书》卷25。

专一则动志”，并且“志顺者气不逆，气顺者志将自正”。第二，论先后，“志至焉，气次焉，自有先后”。第三，论主次，“志帅气也”。最后，论多少，“志动气者多，气动志者少”。

陆九渊也对孟子的观点进行了辨析，认为“志壹动气”和“气壹动志”二者是可以相互转化的。陆九渊说：“‘志壹动气’，此不待论，独‘气壹动志’，未能使人无疑。孟子复以蹶趋动心明之。则可以无疑矣。壹者，专一也。志因为气之帅，然至于气之专壹，则亦能动志。故不但言‘持其志’，又戒之以‘无暴其气’也。居处饮食，适节宣之宜，视听言动，严邪正之辨，皆无暴其气之工也。”①

（二）志功观

此处志指动机，功指效果。志功观是关于动机与效果关系的观点。这一时期，有的学者（如朱熹）偏重于动机的评判问题；有些学者（如陈亮）偏重于效果评判问题；还有些学者（如王夫之）则主张将动机与效果联系起来考虑问题。

朱熹从动机立论而鄙薄汉唐。朱熹说：“若高帝则私意分数犹未甚炽，然已不可谓之无。太宗之心则吾恐其无一念之不出于人欲也。”②陈亮从效果立论而肯定汉唐：“汉唐之君本领非不洪大开廓，故能以国与天地并光，而人物赖以生息。”③王夫之则主张将动机与效果联系起来分析问题，说：“志也，心之发用而志之见功也。”④

（三）志行观

此处志指意志，行指行动。志行观是关于意志与行动关系的

① 《陆九渊集》卷21，《孟子说》。

②③　转引自杨鑫辉《中国心理学思想史》，江西教育出版社1994年版，第153～154、154页。

④　王夫之：《读四书大全说》。

观点。前文已论述，二程曾说："志不笃者不能力行。"将"志"与"行"联系起来，认为有"志"，才能有"行"。朱熹也说："人之为事，必先立志以为本，志不立则不能为得事。虽然立志，苟不能居敬以持之，此心亦泛然而无立，悠悠终日，亦只是虚言。"[①]将立志作为行事的根本。

（四）尚志观

尚志指使志向高尚。尚志观是关于对待志意态度的观点。中国古代学者一贯重视立志、笃志和持志等问题的探讨，这一时期的学者也不例外。如上所述，朱熹强调立志的重要性，将立志作为行事的根本。朱熹之高足陈淳也说："立志须是高明正大。"[②]"为学紧要处，最是立志之初，所当谨审决定。此正是分路头处。才志于义，便入君子路；才志于利，便入小人之路。"[③]王夫之在对待志、意态度方面的思想则更加深刻而全面：一方面，主张对志要采取"正"、"持"的态度。王夫之说："故道者，所以正吾志者也。志于道而以道正其志，则志有所持也。"[④]"人之所为，万变不齐，而志则必一，从无一人而两志者……志正则无不可用，志不持则无一可用。"[⑤]意即，对志要求以道正其志，做到志一勿两，志向专一。另一方面，对"意"则要采取"防"、"慎"的态度。王夫之说："苟以意为自，则欺不欺，慊不慊，既一意矣，毋自欺而自谦，又别立一意以治之，是其为两意也明甚。若云以后意治前意，终是亡羊补牢之下策。过后知悔，特良心之发见，而可云诚意而意诚哉？"[⑥]"故大学之先诚意也。为欲正其心者言也，非不问

① 《朱子语类》卷18。
②③ 陈淳：《北溪字义·志》。
④ 王夫之：《读四书大全说》。
⑤ 王夫之：《俟解》。
⑥ 王夫之：《读四书大全说》。

志之正否而但责之意也。教人者知志意公私之别，不争于私之已成。"[1] 意即，"意"既然是私地潜行的动机，就要以诚去正其"意"，使之向善的方向发展。

第三节　情欲心理学思想

五代至明清时期，学者对情欲问题进行了大量探讨，导致情欲心理学思想特别丰富。

一、关于情的问题

关于情的问题，学者探讨的重点是情的实质，但对情的产生和情的分类等问题也进行了一些研究，并提出了自己的看法。

（一）情的产生

情是怎样产生的？对于这一问题，学者多是继承《乐记》的思想，即认为情是人受到客观事物的影响后，将性中本有的"情端"表露出来的结果。换句话说，"情端"没有表露出来而存于内心就是"性"，"情端"表露在外而见于行就是"情"。除此主流观点外，也还有其他观点。下面以王安石、二程、陈亮和王夫之等人的言论为依据加以论述。

王安石说："故此七者（指喜、怒、哀、乐、好、恶、欲，引者注），人生而有之，接于物而后动焉。"[2] 意即人性中本有"情端"，而情是人接触外物后将性中的"情端"表露出来的结果。这与《乐记》的观点大致相同。如前所述，《乐记》说："乐者，音之所由生也；其本在人心之感于物也。是故其哀心感者，其声噍

① 王夫之：《张子正蒙注》。

② 《王文公文集》卷27，《性情》。

以杀；其乐心感者，其声啴以缓；其喜心感者，其声发以散；其怒心感者，其声粗以厉；其敬心感者，其声直以廉；其爱心感者，其声和以柔。六者非性也，感于物而后动。”关于情的产生问题，二程的观点与王安石类似。二程说：“天地储精，得五行之秀者为人。其本也真而静，其未发也五性具焉，曰仁、义、礼、智、信。形既生矣，外物触其形而动于中矣。其中动而七情出焉，曰喜、怒、哀、惧、爱、恶、欲。”[①] 陈亮则说：“夫喜、怒、哀、乐、爱、恶、欲之所以受形于天地而被色而生者也。”[②] 意即，情的产生依赖于两方面的条件：一是“受形于天地”，即要具备先天生就的耳、目、鼻、口、四肢等感觉器官；另一是“被色”，即必须受到外界事物的影响和作用。换句话讲，人感受外界事物而产生情。

对于情的产生问题，王夫之说：“情元是变合之几，性只是一阴一阳之实。情之始有者，则甘食悦色，到后来蕃变流传（生长分化、运行变异），则有喜怒哀乐爱恶欲之种种者。性自行于情之中，而非性之生情，亦非性之感物而动则化而为情也。”[③] 意即人天生就有“甘食悦色”之情，其后，这几种原始的情经过“蕃变流传”（生长分化、运行变异），才慢慢分化出喜怒哀乐爱恶欲等其他各种情。认为“性自行于情之中，而非性之生情，亦非性之感物而动则化而为情也”。可见，王夫之的这一观点与王安石等人的上述观点还是有些区别的；并且，王夫之看到了情由简单到复杂的发展过程，是难能可贵的，较之王安石等人的观点，更有可取之处。

（二）情的实质

① 《二程集》卷8。
② 《陈亮集·勉强行道大有功》。
③ 王夫之：《读四书大全说》。

尽管从总体上看，关于性的实质，这一时期的学者多数是继承前人的思想；但是，无论在观点的鲜明性上还是在论证的深度上，较之前人大都有所发展。

1. 性情说

这一时期学者继承前人传统，继续从性与情的关系角度来探讨情的实质，从而形成了性情说。这可说是中国古代探讨情的实质的一种主流观点。但由于学者对性情关系看法不同，于是细分又可分为三种观点：性情对立说、性情合一说和性静情动说。

（1）性情对立说。

性情对立说，意即情会因外界影响而与性相背，产生对立状态。该观点以程朱理学家为代表。程朱理学家从性的二元角度出发，多主张性情对立观。如二程一方面认为情是出于性，感于外物而生的。二程说："或问：'喜怒出于性否？'曰：'固是。才有生识，便有性，有性便有情。无性安得情？'又问：'喜怒出于外，如何？'曰：'非出于外，感于外而发于中也。'问：'性之有喜怒，犹水之有波否？'曰：'然。湛然平静如镜者，水之性也。及遇沙石，或地势不平，便有湍激；或风行其上，便为波涛汹涌。此岂水之性也哉？人性中只有四端，又岂有许多不善底事？然无水安得波浪，无性安得情乎？'"[①]他们又说："或问：'性善而情不善乎？'子曰：'情者性之动也，要归之正而已，亦何得以不善名也。'"[②]另一方面，二程又认为，若"情既炽而益荡"，则"其性凿矣"，因而主张"性其情"，而反对"情其性"。二程说："天地储精，得五行之秀者为人。其本也真而静，其未发也五性具焉，曰仁、义、礼、智、信。形既生矣，外物触其形而动于中矣。其中动而七情出焉，

① 《二程遗书》卷18。

② 《二程粹言》卷2。

曰喜、怒、哀、乐、爱、恶、欲。情既炽而益荡，其性凿矣。是故觉者约其情使合于中，正其心，养其性，故曰性其情。愚者则不知制之，纵其情而至于邪僻，梏其性而亡之，故曰情其性。凡学之道，正其心，养其性而已。中正而诚，则圣矣。”① 朱熹也说："学者则当存心以养性而节其情也。”②

（2）性情合一说。

性情合一说，意即，性与情是相互统一、相互制约的。该观点以王安石、颜元和王夫之等人为代表。王安石说："性情一也，世有论者曰：性善情恶，是徒识性情之名，而不知性情之实也。喜怒哀乐好恶欲，未发于外而存于心，性也。喜怒哀乐好恶欲，发于外而见于行，情也。性者情之本，情者性之用。故吾曰：性情，一也。”③ 从这段话可知，王安石认为，那些说性善情恶的人，只是看到了性情的表面现象，而没有看到性情内在的实质性关系。实质上：第一，性在内，情在外，即情是性的外在表现；第二，性是本，情是用，即情是“生而有之”的自然本性的一种作用。合而言之，性和情的关系是内与外、体与用的关系。这说明王安石是从性情的体用关系角度来批判性善情恶论的，认为性与情是一体一用的关系。性善情亦善，性恶情亦恶。颜元也主张性情合一说，因为他主张“是情非他，即性之见也……一理而异其名也。若谓性善而才、情有恶，譬则苗矣，是谓种麻而秸实遂杂麦也”④。王夫之说："是故性情相需者也，始终相成者也，体用相函者也。性以发情，情以充性，始以肇终，终以集始，体以致用，用以备体。”⑤

① 《二程集》卷8。
② 《晦庵先生朱文公文集》卷64，《答徐景光》。
③ 《王文公文集》卷27，《性情》。
④ 《颜元集·存性图》卷2，《性图》。
⑤ 王夫之：《周易外传》。

也是主张性情合一，性体情用。必须指出，尽管王夫之赞成“性情合一”的观点，但如前所述，王夫之又认为：“情元是变合之几，性只是一阴一阳之实。情之始有者，则甘食悦色，到后来蕃变流传（生长分化、运行变异），则有喜怒哀乐爱恶欲之种种者。性自行于情之中，而非性之生情，亦非性之感物而动则化而为情也。”可见，王夫之的“性情合一”观与王安石等人的“性情合一”观是不同的。换句话讲，王安石等人的性情合一观，是主张将情合于性中；而王夫之的性情合一观，是主张将性合于情中。

（3）性静情动说。

性静情动说，亦称情波说，意即性是静的，情是动的。这是继承南北朝时梁代贺玚的观点，从心理状态来阐述情与性的关系。该观点以《关尹子》、二程、朱熹和陈淳等为代表。大致成书于唐末宋初的《关尹子》从心、性、情关系出发描述到：“情生于心，心生于性。情，波也；心，流水；性，水也。”[①] 把心理过程视为动态过程，而情感为这一过程的波动状态。

如前所述，二程曾说：“湛然平静如镜者，水之性也。及遇沙石，或地势不平，便有湍激；或风行其上，便为波涛汹涌。此岂水之性也哉？人性中只有四端，又岂有许多不善底事？然无水安得波浪，无性安得情乎？”可见，二程是持性静情动观的。

朱熹则说：“横渠心统性情之说甚善，性是静，情是动，心则兼动静而言，或指体，或指用，随人所看。”[②]“性是未动，情是已动，心包得已动未动。盖心之未动则为性，已动则为情，所谓心统性情也。……心如水，性犹水之静，情则水之流”[③]。很显然，在

① 《关尹子·五鉴篇》。
② 《朱子语类》卷62。
③ 《朱子语类》卷5。

性与情的关系问题上，朱熹一方面吸收了张载“心统性情”的思想，认为性情皆出于心，情与性的联系是，情是性的发用；情与性的区别在于心的“已动”与“未动”，即“心之未动则为性，已动则为情”。另一方面，又吸收贺玚的思想，以水的动静作喻，认为性是水之静，情是水之流。

陈淳则继承了朱熹的观点，对情的实质作了较为系统的论述。他说：“情与性相对，情者，性之动也。在心里未发动底是性，事物触著便发动出来是情。这动底只是就性中发出来，不是别物，其大目则是喜、怒、哀、惧、爱、恶、欲七者。《中庸》只言喜怒哀乐四个，孟子又指恻隐、羞恶、辞逊而言，大抵都是情。性中有仁，动出为恻隐；性中有义，动出为羞恶；性中有礼智，动出为辞逊、是非。端是端绪，里面有这物，其端绪便发出从外来。若内无仁义礼智，则其发也，安得有此四端？大概心是个物，贮此性，发出底便是情。孟子曰：‘恻隐之心、仁之端也。羞恶之心，义之端也’云云，恻隐、羞恶等以情言，仁义等以性言。必又言心在其中者，所以统性情为主也。孟子此处说得却备。又如《大学》所谓忧患、好乐及亲爱、畏敬等，皆是情。”[①] 从这段话可知，陈淳把朱熹关于情的实质的言论作了一个总结，也主张情是静态的性在外物作用下处于动态的表现，即性静情动。但就陈淳本人而言，关于情的实质，并未提出多少新观点。

合而言之，性静情动说是对南北朝时贺玚思想的继承和发展。将情绪情感看成是心理的一种波动状态，以与其他的心理现象相区别。这种观点尽管没有真正揭示出情的实质，但它毕竟让人从一个新的视角考察了情绪情感过程与其他心理过程的差别。它以比喻的形式从一个侧面反映了情感会引起人的生理变化并有其外

① 陈淳：《北溪字义》卷上，《情》。

部表现的思想，是难能可贵的。“西洋心理学家将心理学当作‘意识的科学’研究达2000年，到19世纪末詹姆斯（James）才说明它像大江的水，昼夜不停的流动（参阅詹姆斯氏著 *The stream of thought* 一文）。将情绪当作心理学上三大问题之一去研究亦千余年（旧日西洋心理学概分知、情、意三大部分），说明它像水上波浪那样的不平静，只是最近的事。詹姆斯、朗格（Lange）二氏开其端，坎农（Cannon）证以实验，华生（Watson）、武德沃斯（Woodworth）才把它叙述清楚。华说情绪是‘强烈机体变化’，武说是‘一般身体的骚扰’。二氏都承认无情绪时，身体的状态是平静的；平静被扰乱，情绪便发生。这与尹喜的思想完全吻合。”① 张耀翔教授的这段话，采用中外比较法，将《关尹子》的“情波说”与西方心理学的有关思想进行比较研究，使我们不难看出，中国古代的情波说是具有特色的一种心理学思想。

2. 脏腑说

脏腑说，主要是从人体脏器，即情感的生理机制来探讨情的实质。医家自《黄帝内经》就开始从情感的生理机制来探讨情的实质，也为这一时期的医家所继承。如刘完素说：“夫五脏者，肝、心、脾、肺、肾也。五脏之志者，怒、喜、悲、思、恐也。悲，一作忧。若志过度则劳，劳则伤本脏。”② 一方面，指出了不同的情绪、情感有不同的生理基础：怒—肝，喜—心，思—脾，忧—肺，恐—肾；另一方面，又指出情绪情感能引起生理变化。现代心理学已证明，当人处于情绪状态时，内脏器官与内分泌活动会发生变化，脑的许多部位在情绪中则起不同的作用。中国古代医家已认识情绪情感与脏腑的关系，这是难能可贵的。

---

① 张耀翔：《心理学文集》，上海人民出版社1983年版，第207～208页。

② 刘完素：《素问玄机原病式·六气为病》。

3. 情欲说

情欲说，主要是从情与欲的关系出发，来揭示情的本质。这种把情欲联系起来以论述情的实质的观点，是中国古代情欲论的一大特色。如朱熹曾说："欲是情发出来底。心如水，性犹水之静，情则水之流，欲则水之波澜，但波澜有好底，有不好底。"[①] 即是将情与欲联系起来讨论。

（三）情的分类

关于情的分类，学者也继承了前人的传统，主要从情的两极变式来进行情的分类，强调情的两极性。如刘智说："爱恶二者，浅观之不过七情六欲之总称，扩充之实为出凡作圣之本领。"[②] 认为爱恶是两种最基本的情，其他情都是爱恶的变式。如前所述，这就是"情二端论"。在"情二端论"的基础上，他们也探讨了情的分类问题，其主要观点有三：四情说、七情说和十情说。其中四情说和七情说主要是对前人观点的一种继承，而十情说则是这一时期学者在情的分类问题上所作的创新；并且，十情说大概是中国古代文献中，将情绪种类划分最多的一种观点。

1. 七情说

七情说是将情划分为七种的观点。王安石、二程和陈淳等人都持此观点，这是继承了《礼记·礼运》的思想。

如前所述，王安石曾说："喜怒哀乐好恶欲，未发于外而存于心，性也。喜怒哀乐好恶欲，发于外而见于行，情也。"可见，王安石将情划分为喜、怒、哀、乐、好、恶、欲七种。二程则说："其中动而七情出焉，曰喜、怒、哀、乐、爱、恶、欲。"将情分为喜、怒、哀、乐、爱、恶、欲等七种。陈淳对情的划分则与二

① 《朱子语类》卷5。

② 刘智：《天方性理·图传》卷2，《气性显著图说》。

程完全相同。陈淳说："情与性相对，情者，性之动也。在心里未发动底是性，事物触著便发动出来是情。这动底只是就性中发出来，不是别物，其大目则是喜、怒、哀、惧、爱、恶、欲七者。"

综上所述可知：第一，在情的分类问题上，七情说是中国古代一种较为普遍的观点；第二，何为七情说中的七情，学者尽管意见不同，但差异不大；第三，主张七情说的学者，多把"欲"作为七情之一，这是其不足之处。现代心理学研究表明，情与欲尽管有一定的关系，但欲不能包含在情之中。

2. 四情说

四情说，是将情划分为四种的观点。该观点以朱熹、戴震和王夫之等人为代表。

朱熹多处论到情的种类问题。朱熹说："喜、怒、哀、乐，情也，其未发，性也。"[①]"心有喜怒忧乐则不得其正，非谓全欲无此，此乃情之所不能无。但发而中节，则是；发而不中节，则有偏而不得其正矣。"[②]"好、乐、忧、惧四者，人之所不能无也，但要有所好乐皆中理。"[③]从这几段话可知，朱熹多处将情分为四种，但其具体内容又有区别，并不完全相同。戴震说："喜怒哀乐之情，感而接于物……喜怒哀乐之惨舒以分，时遇顺逆为之也。"[④]将情分为喜、怒、哀、乐四种。王夫之也主张情有四种。他说："夫喜、怒、哀、乐之发，必因乎可喜、可怒、可哀、可乐。"[⑤]

稍加比较可知，这一时期的四情说是对先秦《中庸》等四情说的一种继承和发展。

3. 十情说

① 《四书章句集注·中庸章句集注》。
②③　《朱子语类》卷16。
④ 《戴震集·孟子字义疏证下·才》。
⑤ 王夫之：《读四书大全说》。

十情说是将情划分为十种的观点。该观点以吴澄和刘智等人为代表。

吴澄说："约爱、恶、哀、乐、喜、怒、忧、惧、悲、欲十者之情，而归之于礼、义、仁、智四者之性。"① 刘智也说："心七层而其情有十，喜也，怒也，爱也，恶也，哀也，乐也，忧也，欲也，望（希望）也，惧也。"② 并且，刘智认为，这十种情绪反应都是在婴儿"天然啼笑"基础上发展而来的。这就初步揭示了情的分化与发展问题，即情绪是由天然啼笑到爱与恶到十情逐步形成的。刘智说："当此出离母腹之初，其为爱为恶，未甚分明，而约略见端者，见之于天然啼笑之中。"③

综上所述，各种情感分类说均以"喜、怒、哀、乐"为基本组成部分，与现代心理学把快乐、悲哀、愤怒、恐惧作为基本的原始情绪相近似。

（四）情的功能

关于情的功能，如前所述，唯物论理学家既认为性情合一，故对情的功能多持肯定态度，如陈确曾说："所谓怒亦不同，有公怒，有私怒。私怒决不可有，公怒决不可无。公怒为天下国家，私怒只为一己。"④ 而程朱理学家既认为性情是对立的，必然导致其对情的功能多持否定态度，认为情会伤性，故而朱子曾说："学者当存心养性而节其情也。"

这一时期的医家则继承前代医家的传统，认为情感对人的身心健康影响较大。如张从正说："惟劳而气耗，恐而气夺者，为难

① 《宋元学案》卷92，《草庐学案·草庐精语》。
② 刘智：《天方性理·图传》卷1，《大成全品图说》。
③ 刘智：《天方性理·图传》卷3，《气性显著图说》。
④ 《陈确集·别集》卷1，《治怒》。

治；喜者少病，百脉舒和故也。”①

二、欲和人欲的问题

关于欲和人欲的问题，学者主要是就它们与天理的问题进行争辩，从而对欲和人欲的实质和分类问题也提出了一些看法。

（一）欲和人欲的实质

宋元明清时期理学家们讲的“欲”和“人欲”，虽只有一字之差，但它们的涵义是不同的。

1.“欲”的内涵

理学家讲的“欲”，一般指人的欲望或需要。理学家认为，“欲”在性质上有好坏之分。如朱熹说：“心如水，性犹水之静，情则水之流，欲则水之波澜。”② 朱熹又说：“欲之好底，如我欲仁之类；不好底，则一向奔驰出去。若波涛翻浪，大段不好底欲，则灭却天理，如水之壅决，无所不害。”③从这两段话可知：一是，“欲”泛指人的欲望或需要，它在本质上和情一样，也是性的表现形式之一，只不过它比情的活动更为激烈罢了。另一是，“欲”有好坏之分，“好底欲”一般指人的高级精神需要（如我欲仁）和人的合乎“礼”的物质需要（如维持生存的需要）；“不好底欲”一般指人的不合乎“礼”的需要（如追求奢侈物质生活的需要）。需要指出，在朱熹之前，各学者在探讨欲的性质时，都没有明确对欲的好坏进行区分。朱熹首次将欲分为“好底欲”和“不好底欲”两种，这是他的一个贡献。当然，朱熹划分欲的标准是不可取的。

---

① 张从正：《儒门事亲》卷3。

②③ 《朱子语类》卷5。

陈确说："人欲不必过为遏绝，人欲正当处，即天理也。如富贵福泽，人之所欲也；忠孝节义，独非人之所欲乎？虽富贵福泽之欲，庸人欲之，圣人独不欲之乎？学者只从人欲中体验天理，则人欲即天理矣，不必将天理人欲判然分作两件也。"① 在这里，陈确已较为明确地将"欲"看作是人的欲望或欲求；并且认为，其中合乎"礼"的部分，就是"天理"（"人欲正当处，即天理也"），故而"不必将天理人欲判然分作两件也"。可见，陈确对"欲"的内涵的这种看法，与朱熹的上述观点是大致相同的。王夫之则直接了当地说："盖凡声色、货利、权势、事功之可欲而我欲之者，皆谓之欲。"② 也是将"欲"看作是人的欲望或欲求。

2. "人欲"的内涵

理学家讲的"人欲"，一般指人的不合乎"礼"的欲望或需要，相当于上文朱熹讲的"不好底欲"。如朱熹曾说："同是事，是者便是天理，非者便是人欲。如视听言动，人所同也。非礼勿视听言动，便是天理；非理而视听言动，便是人欲。"③ "饮食者，天理也；要求美味，人欲也。"④ 在这里，朱熹划分"欲"与"天理"的标准是"礼"，凡是符合"礼"的"欲"就是"天理"；凡是不符合"礼"的"欲"就是"人欲"。可见，朱熹讲的"天理"，有时与其讲的"好底欲"含义大致相同；而他讲的"人欲"，实际上是指人的不合乎"礼"的欲望或需要，与其讲的"不好底欲"涵义大致相同。

王夫之说："只理便谓之天，只欲便谓之人。饥则食，寒则衣，

---

① 《陈确集·别集》卷2，《近言集》。
② 王夫之：《读四书大全说》卷6，《论语·先进篇》。
③ 《朱子语类》卷40。
④ 《朱子语类》卷13。

天也。食则各有所甘，衣则各有所好，人也。”① 将人的合乎“礼”的自然需要看作是一种“天理”（实为朱熹讲的“好底欲”）；将人要求好的食物之类的需要看作是一种“人欲”（实为“不好底欲”）。王夫之还说：“欲者，己之所欲为，非理之所必为也。”② 意即，人欲是人自己想要去做，而不是理应去做的一种心理现象。质言之，人欲的实质是人的种种不合乎“礼”的欲求或需要。可见，王夫之讲的“欲”，有时实为“人欲”。

尽管“欲”和“人欲”是内涵不同的两个概念，但理学家们有时也混用之。如陆九渊说：“夫所以害吾心者何也？欲也。”③ 此处的“欲”实指“人欲”，故会“害吾心”。吴廷翰说：“人欲，只是人之所欲。”④ 此处的“人欲”又实指“欲”。

（二）欲的分类

这一时期，朱熹、王廷相和王夫之等人对欲的分类的论述颇具代表性。其中，朱熹关于“欲”的分类的观点，已在上文探讨了，这里就只讲王廷相和王夫之的观点。

明代王廷相认识到人的欲求是多种多样的，并对它们进行了列举和描述。王廷相说：“欲多途：好功、好名、好文章、好安逸、好诸非性分者皆是也，不直好富贵耳。”⑤ “饮食男女，人所同欲；贫贱夭病，人所同恶。”⑥ “美色，人情之所欲也，强而众且智者得之。货利，人情之所欲也，强而众且智者得之。安逸，人情之所欲也，强而众且智者得之。得之则乐，失之则苦，人情安得宴然

① 王夫之：《读四书大全说》卷6，《论语·里仁篇》。
② 王夫之：《读四书大全说》卷6，《论语·先进篇》。
③ 《陆九渊集》卷32。
④ 《吴廷翰集·吉斋漫录》卷上。
⑤ 王廷相：《雅述》（上篇）。
⑥ 王廷相：《慎言·问成性篇》。

而不争乎？安得老庄之徒淡然无欲乎？”[1] 可见，王廷相认为，人除了有“饮食男女”等生理上的欲求外，还有“好功”、“好名”、“好文章”、“好安逸”、好“美色”和好“货利”等欲，这些欲求都是人的性情所具有的。

关于欲的分类问题，王夫之说：“盖凡声色、货利、权势、事功之可欲而我欲之者，皆谓之欲。”这里列举了生理、物质、权力和功名四种欲，而且其排列顺序具有层次的递进性质。

（三）欲和人欲与理

“欲”和“人欲”与“理”，是这一时期（尤其是宋明时期）学者论述得较多的一个问题，影响深远；并且也是这一时期在欲的问题上最富特色的一个问题。为了进一步探索这一时期学者对“欲”的看法，有必要弄清欲和人欲与天理的关系。而“欲和人欲与理”这一问题，实际上包含了“欲和人欲的实质”、“理的实质”、“欲和人欲与理的关系”和“对待欲和人欲与理的态度”等四个问题；因而要弄清“欲和人欲与天理”这一问题，必须对这四个子问题进行探讨。由于“欲和人欲的实质”已在上文中论述过了，而关于对待欲和人欲与理的态度，将在下文“对待情欲的态度”部分中论述，为此，在这里只探讨理的实质和理与欲和人欲的关系。

1. “理”的实质

“理”，又称“天理”。综观宋元明清时期的理学家们对“理”的论述，不管是唯心论理学家，还是唯物论理学家，他们讲的“理”，其内涵主要有二：

（1）实指封建伦理纲常。

“理”实指封建伦理纲常，这是“理”的主要内涵之一。当“理”作此涵义讲时，“理”不是一个心理学上的概念。

---

① 王廷相：《慎言》卷2，《御民篇》。

何谓“理”？朱熹说：“天理，只是仁义礼智之总称。”[①] 陆九渊也说：“盖心，一心也，理，一理也，至当归一，精义无二，此心此理，实不容二。……仁即此心也，此理也。求则得之，得此理也；先知者，知此理也；先觉者，觉此理也；爱其亲者，此理也；敬其兄者，此理也；见孺子将入井而有怵惕恻隐之心者，此理也；可羞之事则羞之，可恶之事则恶之者，此理也；是知其为是，非知其为非，此理也；宜辞而辞，宜逊而逊者，此理也；敬此理也，义亦此理也；内此理也，外亦此理也。”[②] 可见，陆王心学家讲的“理”，与程朱理学家所讲的“理”，在内涵上有相通之处，即都是指仁义礼智信等封建伦理纲常。唯物论理学家也认为，“理”的内涵实即仁义礼智信等封建伦理纲常，故而戴震为了揭露“理”之灭绝人性，曾愤慨地说：“人死于法，犹有怜之者；死于理，其谁怜！”[③]

（2）对人的合乎“礼”的诸种需要的总称。

“理”是对人的合乎“礼”的诸种需要的总称，这是“理”的另一种内涵。当“理”作此涵义讲时，“理”是一个心理学上的概念，相当于前文朱熹讲的“好底欲”。

在程朱理学中，人的这些合乎“礼”的诸种需要，是以“道心”、“天命之性”或“天理”的面目出现的。如二程说：“心是理，理是心。”[④] 但这并不是简单地将“心”与“理”等同起来。因为二程又说：“人心，私欲也，危而不安；道心，天理也，微而难得。”[⑤] 意即“心”可分为“人心”与“道心”两个方面，人心是私欲，道

① 《朱文公文集》卷40。
② 《陆九渊集》卷1。
③ 《戴震集·孟子字义疏证·理》。
④ 《二程遗书》卷13。
⑤ 《二程粹言》卷2。

心才是天理。合而言之，二程认为，“理”是人的“道心”。正是在此意义上，二程才说“心是理，理是心”。

吴廷翰说：“‘饮食男女，人之大欲存焉’。日用饮食，男女居室，苟得其道，莫非天理之自然。若寻天理于人欲之外，则是异端之说，离人伦出世界而后可。然岂有此理乎！”[①] 意即人的“日用饮食”和“男女居室”等“欲”，只要能做到“苟得其道”，则“莫非天理之自然”。换句话说，“理”就是指人的各种合乎“礼”的“欲”。正由于此，吴廷翰才认为，“若寻天理于人欲之外，则是异端之说”。王夫之也赞成此观点。他说：“只理便谓之天，只欲便谓之人。饥则食，寒则衣，天也。食则各有所甘，衣则各有所好，人也。”[②]“饥则食，寒则衣”之所以是“天理”，是由于它是维持人的生存所必需的，因而也是合“礼”的，故是“天理”。至于“食则各有所甘，衣则各有所好”，则并非人生存之所必需，故而是“人欲”。

由此可见，作为总称人的合乎“礼”的诸种需要的“理”，从内容上看，既包括了合乎“礼”的物质需要，也包括了合乎“礼”的精神需要；从层次上讲，既有“饥而欲食”之类的低级需要，也有“我欲仁”之类的高级需要；从性质上看，“理”所指的“欲”，均是符合“礼”的，因而均是好的。

合而言之，理学家们讲的“理”，其涵义至少是有两种的；但在他们的言论中却未作出明确的区分，只是笼统地称为“理”。并且，从“理”的内涵看，“理”并不是一个纯粹的心理学概念；而理学家们判断某种“欲”是不是“理”的标准，是维护封建统治的“礼”。

---

① 《吴廷翰集·吉斋漫录》卷下。

② 王夫之：《读四书大全说》卷6，《论语·里仁篇》。

2．“理”与“欲”和“人欲”的关系

综观理学家们关于“理”与“欲”和“人欲”关系的论述，其观点大致有二：

（1）天理人欲对立观。

此观点认为，“天理”与“人欲”之间是彼此制约和对立的关系，有天理则无人欲，有人欲则无天理；天理之不明，是由于人欲昏蔽的结果。该观点以二程和朱熹等人为代表。二程说：“昏于天理者，嗜欲乱之耳。”①“人心莫不有知，惟蔽于人欲，则亡天德（天赋道德）也。”② 朱熹说：“人之一心，天理存，则人欲亡；人欲胜，则天理灭，未有天理人欲夹杂者。学者须要于此体认省察之。”③ 可见，当理学家们在“理”与“人欲”关系问题上持天理人欲对立观时，其“理”的含义可以是上文讲的两种含义中的任一种，而由于“人欲”一般是指人的不合乎“礼”的需要，故而“理”与“人欲”之间是一种对立或排斥的关系。

但是，如前所述，二程和朱熹等人认为，“欲”一般指人的欲望或欲求，故“欲”与“理”则有统一的一面。如朱熹曾说：“盖钟鼓、苑囿、游观之乐，与夫好勇、好货、好色之心，皆天理之所有，而人情之所不能无者。”④ 从这可看出，在理与欲和人欲关系问题上，程朱等人虽主张天理人欲对立观，但也承认理与欲之间有统一的一面。

（2）理欲统一观。

此观点反对把“天理”与“人欲”对立起来，而认为“理”与“欲”之间是统一的关系。该观点以陆王心学家和唯物论理学家为

① 《二程粹言》卷1，《论学篇》。
② 《二程遗书》卷11。
③ 《朱子语类》卷13。
④ 《四书章句集注·孟子集注》卷2。

代表。陆九渊从其“天人合一”观出发，强调理欲是统一的，认为人只有一个心，来自“天理”的人心即是“道心”，因而反对程朱理学家们的“天理人欲”之分。陆九渊说：“天理人欲之言，亦自不是至论。若天是理，人是欲，则是天人不同矣。此其原盖出于老氏。”[①] 需指出，陆九渊此处讲的“人欲”，不是指人的私欲，而实指“欲”，故而陆九渊认为，“天理人欲之言，亦自不是至论”。王夫之说：“唯然故终不离人而别有天，终不离欲而别有理也。离欲而别为理，其唯释氏为然。”[②] 必须指出，王夫之此处讲的“人欲”，也不是指人的私欲，而实指“欲”，故而王夫之也主张理与欲之间是统一的关系，进而主张在人欲中择天理，在天理中辨人欲。

但是，陆九渊和王夫之等持理欲统一观的人，实际上也承认理与人欲（人的私欲）之间的对立关系。如陆九渊强调“心”与“欲”之间的对立关系。他说：“夫所以害吾心者何也？欲也。欲之多，则心之存者必寡；欲之寡，则心之存者必多。故君子不患夫心之不存，而患夫欲之不寡。”[③] 陆九渊又曾说：“人皆有是心，心皆具是理，心即理也。”[④] 既然，“心”即“理”，而此处的“欲”又实指“人欲”，那么，“心”与“欲”的对立，实际上也就是“理”与“人欲”的对立。王夫之也说：“只理便谓之天，只欲便谓之人。饥则食，寒则衣，天也。食则各有所甘，衣则各有所好，人也。”也是强调“理”与“人欲”之间有对立的一面。

合而言之，在理与欲和人欲关系问题上，理学家们其实都主张理与欲之间是统一的关系，而理与人欲之间是对立的关系，他

① 《陆九渊集》卷34，《语录上》。
② 王夫之：《读四书大全说·梁惠王下篇三》。
③ 《陆九渊集》卷32，《养心莫善于寡欲》。
④ 《陆九渊集》卷11，《与李宰》。

们之间的观点并无本质的区别。

（四）欲和人欲的功能

由于欲和人欲的内涵不同，它们与理的关系也不同，导致学者对欲和人欲的功能的认识也不同。一般地讲，理学家对人欲的功能多持否定态度，因人欲多是“不好底”。如前所述，二程曾说：“人心莫不有知，惟蔽于人欲，则亡天德也。”但学者对欲则持较肯定的态度，其代表人物是清代的戴震。戴震认为，人的欲望，是促使人行动的推动力。戴震说：“凡事为皆有于欲，无欲则无为矣。有欲而后有为，有为而归于至当不可易之谓理；无欲无为又焉有理！”①

三、对待情与欲和人欲的态度

如前所述，既然学者对情、欲和人欲的实质，欲和人欲与理的关系，以及情、欲和人欲的功能等看法不一，必然导致他们对待情与欲和人欲的态度也是不一样的。不过，他们在论及对待情欲的态度时，尽管观点不一，但都主张节制情欲，只是要求节制的程度不同而已。换句话讲，这一时期的学者多承认情欲有一定的合理性，但认为应加以节制和引导，既反对放纵情欲，又反对灭绝情欲。可见，节导情欲说自发端于孔子之后，其后历代多数思想家都继承和发展了这一思想，五代至明清时期的学者也不例外，但细分又可分为三种：

（一）“存天理，灭人欲”

该观点以张载、二程和朱熹等人为代表。张载说：“今之人灭天理而穷人欲，今复反归其天理。古之学者便立天理，孔孟而后，其心不传，如荀扬皆不能知。”② 二程说：“人心私欲，故危殆。道

① 《戴震集·孟子字义疏证》卷下。

② 《张载集·经学理窟·义理》。

心天理，故精微。灭私欲则天理明矣。”①朱熹说：“圣贤千言万语，只是叫人明天理，灭人欲。”② 但是，二程又批评佛教不近人情：“佛有发，而僧复毁形；佛有妻子舍之，而僧绝其类。若使人尽为此，则老者何养？幼者何长？以至剪帛为纳，夜食欲省，举事皆反常，不近人情。”③ 朱熹也说：“盖钟鼓、苑囿、游观之乐，与夫好勇、好货、好色之心，皆天理之所有，而人情之所不能无者。”④ 如前所述，朱熹还说：“心有喜怒忧乐则不得其正，非谓全欲无此，此乃情之所不能无。但发而中节，则是；发不中节，则有偏而不得其正矣。”可见，二程和朱熹只是要求人们摈弃不合理的人欲，至于合理的欲则是应该有的。合而言之，二程和朱熹等人并不是彻头彻尾的“禁欲主义”者，因为尽管他们大倡“存天理，灭人欲”，也并非完全否定情欲的合理性，而是把孔子以来的伦理本位节欲观推到了高峰，以封建伦理束缚人们。

（二）存理寡欲

该观点以陆九渊等人为代表。如前所述，陆九渊曾说：“夫所以害吾心者何也？欲也。欲之多，则心之存者必寡；欲之寡，则心之存者必多。故君子不患夫心之不存，而患夫欲之不寡。”可见，陆九渊是提倡“存心寡欲”的。但陆九渊又认为“心”即“理”，故而“存心寡欲”，实际上就是“存理寡欲”。

（三）节情寡欲

该观点以李觏、王廷相、陈确、王夫之和戴震等人为代表。李觏说：“耳之好声亡穷，金石不足以听也；……口之好味亡穷，太牢非盛馔也。苟不节以制度，则匹夫拟万乘之富或未足以厌其心

---

① 《二程遗书》卷24。
② 《朱子语类》卷12。
③ 《二程外书》卷10。
④ 《四书章句集注·孟子集注》卷2。

也。"[1] 认为人的情欲无穷无尽，必须加以节制。明代王廷相则基本上把情欲分开。在对待情的问题上，王廷相认为"圣人之心灵，故喜怒哀乐各中其节"[2]，即主张对喜怒等情感应加以节制，这显然是继承了《中庸》的思想。在对待欲的问题上，王廷相说："贪欲者，众恶之本；寡欲者，众善之基。"[3] 其"寡欲"实即"节欲"。陈确说："圣人之心无异常人之心，常人之所欲亦即圣人之所欲也，圣人能不纵（放纵）耳。饮食男女皆义理所从出，功名富贵即道德之攸（所）归，而佛氏一切空之，故可曰无……天理正从人欲中见，人欲恰好处，即天理也。向无人欲，则亦无天理之可言矣。"[4] 王夫之说："耳目口体互相增长以为好恶，则淫矣。淫于众人之淫习，舍己而化之，则溺矣。耳目口体各止其所，节自具焉。不随习以迁，欲其所欲，为其所为，有过则知，而节可见矣。"[5]要求人们不要让自己的情欲陷于"淫溺"，而要有所节制。如前所述，清代戴震反对程朱理学的"存天理，灭人欲"的观点，认为"凡事为皆有于欲，无欲则无为矣"，主张"欲得遂也，情得达也"[6]。即要合理节制情感欲望，这里含有解禁伦理本位情欲观的启蒙思想，有其一定的合理性。

综上所述，从总体上看，宋明理学家对"理"与"欲"和"人欲"问题的观点是大致相同的。假若理学家们按照这样的思路——先界定理与欲和人欲的内涵、再辨析理与欲和人欲的关系，然后论及对待理与欲和人欲的态度——去探讨理与欲和人欲的问题，他们就不会发生争论了。但事实上，为什么理学家要就理与

① 《李觏集》卷 28，《与胡先生书》。
② 王廷相：《雅述》（上篇）。
③ 王廷相：《慎言》卷 5，《见闻篇》。
④ 《陈确集·别集》卷 5，《无欲作圣辨》。
⑤ 王夫之：《思问录·内篇》。
⑥ 《戴震集·孟子字义疏注》卷下。

欲和人欲的问题争得不亦乐乎呢？这里关键的问题就在于概念的含混不清。由于中国古代一向重视整体思维而轻视分析思维，导致中国传统思维方式表现出一定程度的模糊性。反映在用词上，就是对多数词的内涵不作明确的界定。就理与欲和人欲三个概念而言，也是如此。如上所述，理学家们在不同场合（甚至在其著作的前后文中）所使用的理与欲和人欲三个概念的涵义是不同的。而这三个概念涵义的不同，必然导致它们三者之间的关系发生变化，进而导致对待它们的态度也要发生变化。如当“欲”指人的欲望或需要时，它与理之间有统一的一面，也有冲突的一面，故就要存理节欲，去掉“欲”中不好的部分，而保留“欲”中好的部分；而当“欲”指人的私欲时，它与理之间是完全对立的关系，此时就要存理灭欲。可见，概念的含混不清，是导致理学家们对理与欲和人欲问题进行争辩的主要原由之一。另外，由于相对而言，程朱理学家偏重于讲人欲及人欲与理之间的对立关系（当然他们也看到了理与欲之间的统一关系），而陆王心学家和唯物论理学家偏重于讲欲及欲与理之间的统一关系（当然他们也看到了理与人欲之间的对立关系），导致在对待理与欲和人欲的态度上，程朱理学家较为强调存天理灭人欲，而陆王心学家和唯物论理学家较为强调存理节欲。这种对待理与欲和人欲侧重点的不同，是导致他们发生争论的又一重要原由。必须指出，在封建社会，“理”总是“公”的，相对于“理”而言，“欲”和“人欲”均是私的，因此，宋明理学中的理欲之辩，实际上是一种公私之辩。而“理”又可指人的合乎“礼”的欲望或需要，“欲”有好坏之分，“人欲”则多是“坏”的，因此，从现代心理学角度看，宋明理学中的理欲之辩，也可看作是一种关于合理需要与不合理需要之争。理学家们主张要保存合理需要而去除不合理需要，至今仍有一定的借鉴意义，当然他们划分合理需要与不合理需要的标准是不合理的。由

于时代的局限性，理学家们一般都或多或少地赞成要存“理”，因而或多或少地起到了维护封建制度之作用，可见，理欲辩中所包含的思想是精华与糟粕互见，我们要批判地吸收。今人也要从理欲辩中吸取教训，即在思维方式上，要做到整体思维与分析思维的协调发展，这样就可减少很多无谓的争论①。

第四节　才性心理学思想

宋代，一些学者继续对才性问题进行探讨，提出了一些颇有创见性的观点。宋以后至清代，也有一些学者继续探讨才性问题，从而导致这一时期的才性心理学思想也较为丰富。

一、才性概念

对于“才性”的概念，这一时期的学者也多采取分论的态度。

（一）“才”的涵义

关于“才”的涵义，二程说：“才犹言材料，曲可以为轮，直可以梁栋。若是毁凿坏了，岂关才事？”② 意即，“才”是“材料”，其用途是可以变化的。可见，二程眼中的“才”，相当于今天讲的一种先天的遗传素质，它是人发展其才能的必要前提。

朱熹继承和发展了二程的这一观点。朱熹说：“或问：《集注》言才犹材质，才与材字之别如何？曰：才字是就理义上说，材字是就用上说。《孟子》上说，人见其濯濯也，则以为未尝有材。是用木旁材字，便是指适用底说。非天之降才尔殊，便是就义理上说。又问：才字是以其能解作用底说，材质是合形体说否？曰：

---

① 参见汪凤炎：《从心理学角度析理学中的理欲辩》，载《心理科学》1999 年第 2 期，第 183～184 页。

② 《二程遗书》卷 18。

是兼形体说，是说那好底材。又问：如说材料相似否？曰：是。”[①]朱熹又说：“才是心之力，是有气力去做底。……才者，水之气力所以能流者，然其流有急有缓，则是才之不同。”[②]“或问：才是能，为此者如今人曰才能？曰：然。”[③]等等。从这些言论可知，在朱熹看来，“才”有两种主要涵义：一是才质，或称材质，相当于二程讲的“材料”，即亦相当于现代心理学讲的人的先天遗传素质。它是人所固有的，并与人的形体相关联；二是才能或能力，与现代心理学上讲的才能、能力或智力含义相近。用朱熹的话讲，它是“心之力，是有气力去做底”。必须指出，在南宋时期，中国学者就提出了与今天含义相近的“才能”一概念，这是难能可贵的。

朱子关于“才”的观点，被其高足陈淳作了明确的解释和发展。陈淳说：“才是才质、才能。才质，犹言才料质干，是以体言。才能，是会做事底，有人会发挥得，有人全发挥不去，便是才不同，是以用言。孟子所谓‘非才之罪’及‘天降才非尔殊’等语，皆把才做善底物，他只是以其从性善大本处发来，便见都一般。要说得全备，须如伊川‘气清则才清，气浊则才恶’之论方尽。”[④]由这段话可知，在“才”的涵义上，陈淳和他的老师一样，明确地提出了“才”的两种涵义：一是才质，另一是才能。前者相当于现在所说的先天遗传素质，它是人的才能赖以形成的先天物质基础；后者与现代所讲的才能含义大致相当。陈淳认为，以体言才，“才”指材质；以用言才，“才”指才能。并且，陈淳认为，人的才能有大小之别，陈淳的这一观点已触及了人的才能的个别差异问题。当然，陈淳赞成程颐的才有善恶，且才的善恶是由气之清

① 《朱子语类》卷59。
② 《朱子语类》卷5。
③ 《朱子语类》卷59。
④ 陈淳：《北溪字义》卷上，《才》。

浊而决定的观点，则缺乏科学依据，是不可取的。

明代王廷相也多处论到才的涵义。王廷相说："能有为者，才也。"[①] "契乎天人之微谓之学，通古今之变而时措之（适当的措施）谓才"[②]。"明决而断，好谋而成，仓率而能应，纷纠而能理者，才也。"[③] 从这三段话可知，在王廷相看来，"才"指一种表现在实际活动中的心理特性，相当于今天讲的能力或才能。

明末清初的颜元认为，"情之力曰才"[④]。"发者，情也；能发而见于事者，才也……才非他，即性之能也。"[⑤] 可见，颜元认为，"才"的涵义有二：一是"情之力"，即情发动之后表现在处理一定事情上的能力；二是"性之能"。需要指出，如前所述，颜元是主张性情统一观的，故而"情之力"和"性之能"含义相近。合而言之，颜元关于"才"的涵义的观点，同现代心理学所讲的"才能"或"能力"大致相当。

清代戴震说："气化生人生物……据其体质而言谓之才。"[⑥] 由此可见，戴震认为，"才"是一种质料。这与二程的观点相近。

综上所述，这一时期学者关于"才"的涵义的论述，大致有三种观点：第一种观点认为，"才"是材质；第二种观点认为，"才"是才能或能力；第三种观点认为，"才"或指材质，或指才能与能力。

（二）性的涵义

关于性的涵义，综合起来，学者的观点大致有以下几种：

---

① 王廷相：《慎言》卷 3，《作圣篇》。
② 王廷相：《王氏家藏集》卷 24，《吏部考功司题名记》。
③ 王廷相：《王氏家藏集》卷 26，《得人》。
④ 《颜习斋年谱》卷下。
⑤ 《颜元集·存性编》卷 2，《性图》。
⑥ 《戴震集·孟子字义疏证下》。

1. “仁义礼智信五者，性也”

这是从性的内容来揭示性的涵义的一种观点。此观点以二程为代表。二程说：“仁、义、礼、智、信五者，性也。”[1] 意即，性的内容包括仁、义、礼、智、信五个方面。可见，二程在这里讲的“性”，实指人的社会习性。并且，这五种社会习性中，除了“智”外，其他四性均是指人的品性（道德素质）而言的。

2. “生之谓性”

这是从性的来源去揭示性的涵义的一种观点，它是对先秦告子“生之谓性”观的继承。此观点以二程和吴廷翰等人为代表。二程说：“‘生之谓性’，止训所禀受也。……今人言天性柔缓，天性刚急，俗言天成，皆生来如此，此训所禀受也。”[2] 吴廷翰也认为“生之谓性”。他说：“为天地人物之所生成则谓之性。”[3]

3. “天命之谓性”

这也是从性的来源去揭示性的涵义的一种观点。它以二程、朱熹和陆九渊等人为代表，此观点继承了张载的“天地之性”的思想。二程说：“‘天命之谓性’，此言性之理也。……若性之理也则无不善，曰天者，自然之理也。”[4] 朱熹也说：“性者，人之所得于天之理也。”[5] 陆九渊则说：“在天者为性”[6]。涤除其中的神秘因素，这里讲的性，实为人的社会习性。

另外，如本书第七章第一节“性理说”中所说，张载认为“性”的内涵有三：气性、万物的本性和人性。由于本节才性心理学思想中讲的“性”，主要是就人的生性和品性而言的，故而这里

① 《二程遗书》卷2上。
② 《二程遗书》卷24。
③ 《吴廷翰集·吉斋漫录》。
④ 《二程遗书》卷24。
⑤ 《四书章句集注·孟子集注》。
⑥ 《陆九渊集》卷35，《语录下》。

只将张载的“性”的第三层涵义——人性——解释一下。如前所述，张载曾说：“形而后有气质之性，善反之则天地之性存焉。故气质之性，君子有弗性焉。”可见，张载的观点是一种综合观点，即认为“性”中既包含有自然本性（生性），又包含有社会习性（主要是品性）。

二、才性关系

如上所述，由于“才”与“性”的含义均是多样的，故而学者对于才性的看法也是多种多样的，并有颇多精辟的论述。下面以王安石、二程、朱熹、陈确和唐甄等人为代表，阐述他们对才性关系的看法。

王安石认为，一个人的聪明才智，取决于两个基本因素：一是“受之天”，即先天的禀赋，相当于上文讲的生性；另一是“受之人”，即后天的教育和学习。王安石说：“金溪方仲永，世隶耕。仲永生五年，未尝识书具，忽啼求之。父异焉，借旁近与之，即书诗四句，并自为其名。其诗以养父母、收族为意，传一乡秀才观之。自是指物作诗立就，其文理皆有可观者。邑人奇之，稍稍宾客其父，或以钱币乞之。父利其然也，日扳仲永环丐于邑人，不使学。予闻之也久，明道中，从先人还家，于舅家见之，十二三矣。令作诗，不能称前时之闻。又七年，还自扬州，复到舅家，问焉。曰：‘泯然众人矣。’王子（王安石自称，引者注）曰：仲永之通悟，受之天也。其受之天也，贤于材人远矣。卒之为众人，则其受于人者不至也。彼其受之天也，如此其贤也，不受之人，且为众人。今夫不受之天，固众人，又不受之人，得为众人而已矣邪？”[①] 王安石又说：“人之所难得乎天者，聪明辨智敏给之材；既

① 《王文公文集》卷33，《伤仲永》。

行之矣，能学问修为以自称，而不弊于无穷之欲，此亦天之所难得乎人者也。天能以人之所难得者与人，人欲以天之所难得者徇天，而天不少假以年，则其得有不暇乎修为，其为有不至乎成就，此孔子所以叹夫未见其止而惜之者也。”[①] 从才性关系角度看，这两个事例都表明了同一个思想，即人的先天遗传素质（生性）是其才能发展的必要物质前提，但它只是为才能的后天发展提供了可能性，人的才能主要是通过后天的学习（广义的学习）而逐步发展起来的。当然，这两个事例论述的角度是不一样的：前者以一个天资高因不重学习而泯然为众人的事例为论据；后者以一个天资高而又肯学习，只是由于早逝而影响了其更大成就的事例为论据[②]。

二程也论述了才性关系。二程说：“又问：‘上智下愚不移是性否?’曰：‘此是才。须理会得性与才所以分处。’又问：‘中人以上可以语上，中人以下不可以语上，是才否?’曰：‘固是，然此只是大纲说，言中人以上可以与人说近上话，中人以下不可以说近上话也。’”[③] 从这段话可知，二程明确肯定，才与性是有区别的，主张“须理会得性与才所以分处”，这一观点与魏晋时期“才性分”的观点有类似之处。

关于才性关系，朱熹的观点是较为全面的。一方面，朱熹说：“人之有才者，出来做得事业也。是他性中有了，便出来做得。”[④] 肯定了才是人性中所固有的。从才性关系角度看，意即性与才是包含关系，性中包含有才。这与魏晋时期的“才性合”的观点有

① 《王文公文集》卷90，《节度推官陈君墓志铭》。

② 参见杨鑫辉：《中国心理学思想史》，江西教育出版社1994年版，第174～175页。

③ 《二程遗书》卷18。

④ 《朱子语类》卷5。

类似之处。另一方面，朱熹又说："性者，心之理；情者，心之动；才，便是那情之会凭地者。情与才绝相近，但情是遇物而发，路陌曲折凭地去底，才是那会如此底。要之，千头万绪，皆是从心上来。"①"心譬水也；性，水之理也。性所以立乎水之静……才者，水之气力能流者，然其流有急有缓，则是才之不同。"②从这两段话可知，朱熹认为，才与性是有区别的。性是指静态的自然素质，而才是指才能或能力。合而言之，朱熹认为，性中包含才，但性与才又是有区别的。

明末清初的陈确认为，宋儒把统一的人性勉强分为天地之性与气质之性，脱离了具体的人，而从虚幻的天来考察人性，只是"玄渺不容说奥旨"③。陈确提出了性一元论观点，认为性与气、才、情不能分离。陈确说："一性也。推本言之，曰天命；推广言之，曰气、情、才，岂有二哉？由性之流露而言，谓之情；由性之运用而言，谓之才；由性之充周而言，谓之气，一而已矣。性之善不可见，分见于气、情、才。情、才与气，皆性之良能也。"④陈确认为，抽象的本性是通过现实的人表现出来的，而不是像宋儒所说的那样，将性与现实的人身相脱节。陈确认为，气、情、才均是性的具体内容。可见，在才性关系问题上，陈确是赞成"才性合"的观点，并有自己的一套看法。

明末清初的另一学者唐甄，对才性的关系论述也颇有特色。他说："古之能尽性者，我尽仁，必能育天下；我尽义，必能裁天下；我尽礼，必能匡天下；我尽智，必能照天下。四德无功，必其才不充；才不充，必其性未尽。自子舆以后，无能充性之才者，性乃晦，以至于今，有非性之才，有无才之性。非性之才，能小治，

①② 《朱子语类》卷5。

③④ 《陈确集》。

不能大治；无才之性，为小贤，不为大贤。"[①] 从才性关系角度看，这段话表述了才与德（品性）之间的关系：无德之才（即"非性之才"），不能充分发挥才的作用，因此，"能小治，不能大治"；无才之德（即"无才之性"），也不能充分发挥德的功能，故能"为小贤，不能为大贤"。可见，唐甄认为才性是可以分开的，但他又认为才性的完美结合，才是才性关系的一种最理想的状态。这种将才与德辩证地结合起来考虑的观点，是唐甄在才性关系的论述上的一大特色，也是一大贡献。

三、才性鉴定

除了才性的内涵和才性关系外，学者还对才性的鉴定问题发表了自己的看法，并提出了一套鉴定才性的方法，这就是《孔子集语》中讲的"九观法"。《孔子集语》系集孔子言论而成，不过，真伪无据，仅足以代表宋人思想，故放在这一时期论述。

何谓"九观法"？据《孔子集语》记载，其内容是："远使之而观其忠；近使之而观其敬；烦使之而观其能；卒然问焉而观其知；急与之期而观其信；委之以财而观其仁；告之以危而观其节；醉之以酒而观其侧；杂之以处而观其色。"[②] 意思是，通过设置"远使之"（将一个人放到远处使用）这一情境而观察一个人是否忠诚；通过设置"近使之"这一情境而观察一个人是否恭敬；通过设置"烦使之"（派去处理复杂的事务）这一情境而观察一个人能力大小；通过"卒然问焉"这一方法而观察一个人智慧如何；通过设置"急与之期"（迫切任务限期完成）这一情境而观察一个人守信程度怎样；通过设置"委之以财"（委托管理财产）这一情境

---

① 唐甄：《潜书·性才》。
② 《孔子集语》。

而观察一个人是否仁爱；通过设置“告之以危”（告诉一个危急的情况）这一情境而观察一个人气节如何；通过设置“醉之以酒”这一情境而观察一个人仪态好坏；通过设置“杂之以处”（男女混杂相居）这一情境而观察一个人洁身自爱能力如何。可见，九观法中，除了“卒然问焉而观其知”相当于现代的问答法外，其余八观法都相当于现代的情境测验法。

必须指出，这九观法的内容与《庄子·列御寇》讲的“九征法”内容完全一致，可见，《孔子集语》的九观法出自《庄子》。并且，与《吕氏春秋·观人》和诸葛亮的《心书·知人性》等书中记载的知人之法相比较可知，《孔子集语》中讲的“九观法”也吸收了他们中的知人之法的思想。

另外，这一时期的科举考试中，也继续使用动作判断法和问答鉴定法来考核考生的才与性，因这两种鉴定才性的方法将在下节“实验与测量心理学思想”中详加探讨，这里就不赘述了。

第五节　实验与测量心理学思想

五代至明清时期，一方面，由于当时的文化和科技有了较大的发展；另一方面，由于统治阶级仍很重视科举取士，导致这一时期的实验与测量心理学思想在继承前人的基础上，又有了新的发展。

一、实验心理学思想

这一时期的实验心理学思想，除了“情境心理实验”和“注意的分心实验”主要是对前人的继承以外，其他三种实验心理学思想都是在这一时期取得的新的研究成果。由于“情境心理实验”在上文“才性鉴定的方法”中已有较详细的论述，故这里只

论述其他四种实验心理学思想。

（一）“注意的分心实验”

关于“注意的分心实验”，明代吕坤说：“左手画圆，右手画方，是可能也。鼻左受香，右受恶；耳左听丝，右听竹；目左视东，右视西，是不可能也。二体且难分，况一念而可杂乎？”[①] 意即若要一个人在同一时间内，“左手画圆，右手画方”，是可能做得到的；但若要一个人在同一时间内，“耳左听丝，右听竹”；或“目左视东，右视西”，则是不可能的，因为“二体且难分，况一念而可杂乎？”这里，吕坤既有明确的实验目的，又有一定的控制条件，还有一定的理论解释，已与今日的注意分心实验大致相同。这说明吕坤对前人的注意分心实验，既有继承，又有一定的发展。

（二）“动物心理实验”

宋代张载在论述儿童的学习问题时，曾涉及动物心理实验思想。张载说：“勿谓小儿无记性，所经历往事皆不能忘。故善养子者，当其婴孩，鞠（养育）之使得所养，令其和气，乃至长而性美，教之示以好恶有常。至如不欲犬之升堂，则时其升堂而扑（打）之，若既扑其升堂，又复食之于堂，则使孰适从，虽日挞而求其不升堂，不可得也。”[②] 从现代实验心理学角度看，这里的“挞”是一种惩罚，“食”是一种正强化（奖赏），若对狗的同一行为（狗进入堂屋）有时奖赏（食之），有时惩罚（“扑之”），那么想狗不进入堂屋，是不可能的。因为对狗而言，获得食物这一奖赏比挨打这一惩罚具有更大的吸引力。从其设计方式上看，把这一“实验”视为动物学习心理实验是不为过的，并且与现代联结派的学习心理实验有异曲同工之妙。可惜的是，张载只是描述了

---

① 吕坤：《呻吟语》卷6，《广喻》。

② 《张载集·经学理窟·学大原下》。

这一事实，并无明确的实验目的，也未控制条件，至多只能算作是一种“准自然心理实验”。

张载的这一思想被二程所继承，二程也曾讲过类似的实验，只是个别字词不同而已。二程说：“勿谓小儿无记性，所经历事皆能不忘。故善养子者，当其婴孩，鞠（养育）之使得所养，全其和气，乃至长而性美，教之示以好恶有常，至如不欲犬之升堂，则时其升堂而扑（打）之，若既扑其升堂，又复食之于堂，则使孰从，虽日挞而求其不升堂，不可得也。”[①] 二程还讲过一个有趣的事情，据《二程遗书》记载：“先生指庭下群雀示诸弟子曰：‘地上原有物，则群雀集而食之。人故与之，则不即来食。须是久乃集……”[②] 从现代实验心理学角度来看，这里的“物”（食物）是一种正强化；“久”指强化的次数多。意即人多次用食物去强化群雀，可使群雀形成“集”这一条件反射。只可惜的是，二程没有从理论上加以总结，也无明确的研究目的；但从其描述的过程看，这与巴甫洛夫讲的经典条件反射何其相似！

南宋陈善曾记载了一个人挖塘养鱼的故事。陈善说：“陈文寿曾语予，有人于庭楹间，凿池以牧鱼者，每鼓琴于池上，即投以饼饵，鱼争食之。如果数矣，其后但闻琴声丁丁然，虽不投以饼饵，亦莫不跳跃而出。”[③] 从现代实验心理学角度看，这也是一个典型的动物心理行为的条件反射实验。在这个实验中，琴声是条件刺激物，饼饵是无条件刺激物，由于多次将琴声与投饼饵这一行为相结合，使得琴声获得了无条件刺激物的作用，成为动物获食的信号，从而使鱼形成了条件反射活动，即一听到琴声就跳出

① 《二程遗书》卷 2 下。
② 《二程遗书》卷 22 下。
③ 陈善：《扪虱新话》。

水面（来抢食）。这样，当人不投食，而只弹琴时，鱼也会跳跃而出。只可惜的是，这一“实验”也没有明确的研究目的，未从理论上加以总结；并且，也未控制“实验”条件，而仅是描述了这一事实而已。

明代医家李时珍通过自然实验法，对人和动物进行观察，得出高等的灵长类动物的习性与人的习性相近的结论。李时珍说：“狒狒出西南，长唇黑身，能笑，大者长丈余。”① 李时珍又说：“太虚中的一物并囿于气，交得其灵，则物化为人。”②这里不仅用进化论的思想批驳了有关人的“神创论”的思想，而且是关于动物心理的习性学所要研究的内容。并且，李时珍在观察狒狒时，已带有明确的观察目的，并作了理论上的概括，相当于现在的自然实验法。

明代王廷相也通过自然实验法，对动物习性进行观察，并提出了自己的看法，从而丰富了中国古代有关动物心理行为方面的心理学思想。王廷相说：“昔有山行者失路，而堕于虎穴，卧虎子侧，自忖为虎食矣。及虎至，见其俯伏不动，探视其子，安得无恐。知非害其子者，乃负其人出穴。”③ 若将这个未被虎食而生还的事例，与国外报道的三十多起狼孩、熊孩、豹孩的事例联系起来看，对于了解和研究动物的习性是有一定意义的。并且，王廷相对于动物本能行为和条件反射行为也有所记载和解释，如他认为，动物并没有像人类的“祭”那样的社会化行为，王廷相对“祭兽”现象的看法是：“或问豹祭兽，獭祭鱼，鹰祭鸟，然乎？曰：非也，时鸟兽鱼多食不可尽，故狼藉陈之如祭耳。彼物也，岂知祭其祖先。若曰，祭兽、鱼、鸟之先，以其类而能祭之，尤为不

①② 李时珍：《本草纲目》卷52。

③ 王廷相：《内台集·送刘伯山之广灵令序》。

通。此出上古质朴之见，后人弗察而信之，过矣。”①

（三）“感觉剥夺实验”

现代心理学中的“感觉剥夺实验”，是通过隔绝各种信息与外界刺激的途径，以研究人的心理变化的一种实验方法。中国古代当然没有这种有目的的心理实验，不过，由于政治斗争等原因，将幼儿囚禁数十年才放出来，以至于这些人形成了一些异常的心理状态和低水平的心理与行为，从客观上又起到了“感觉剥夺实验”的作用。这种做法是非常残酷的，我们当然坚决反对。这里只是从其客观效果看它的“实验性”作用。

明代王廷相为了验证其“故神者在内之灵，见闻者在外之资，物理不见不闻，虽圣哲亦不能索而知之”的观点，曾讲过一个类似今天的“感觉剥夺实验”。王廷相说：“故神者在内之灵，见闻者在外之资，物理不见不闻，虽圣哲亦不能索而知之。使婴儿孩提之时，即闭之幽室，不接物焉，长而出之，则日用之物不能辨矣。而况天地之高远，鬼神之幽冥，天下古今事物，杳无端倪，可得而知之乎？”② 这里以儿时被幽禁，长而复出，则不能分辨日常用物的事例，说明人离开客观现实的作用，就不可能产生心理。换句话说，人的心理是客观现实的反映。明代另一唯物主义思想家吴廷翰，为了反对宋儒不假闻见的“德性之知”和王守仁倡导的“良知”，也曾以婴孩闭禁幽室而无所知为例进行心理效验，以验证其下列主张：“德性之知，必实以闻见，乃为真知。”所谓“良知”，充其类不过是“枯坐之僧，幽闭之婴孩而已”。他说：“德性之知，必实以闻见，乃为真知。盖闻见之知，自是德性所有，今以德性为真知，而云‘不假闻见’，非也。婴孩始生，以他人母之

① 王廷相：《雅述》（下篇）。

② 王廷相：《雅述》（上篇）。

而不识，长大以他人为母，终其身不知。或闭之幽室，不令见人，不闻人语，虽天日且不识，而况于他乎？故婴孩之知，必假闻见而始知。其呼父母与饮食，皆人教诏之也。以此见德性之知，必由耳目始真。释子坐枯，屏绝外物，至死而欲不能割者，盖其心已先有耳目之知为主故耳。以此益见耳目之知为真。人而无心无知，固不得谓之人。然有心而无耳目，则心亦何寄乎？良知之说，驾言德性而小闻见，充其类则亦枯坐之僧、幽室闭之婴孩而已。"①

需要指出，王廷相和吴廷翰讲的事例，很可能都是指明成祖时一个不满 2 岁的太子被囚禁 55 年之久的事例。据《明史》记载：朱元璋的太子朱标死后，想立第十八子燕王朱棣为太子。但按礼法只得让太子朱标的儿子朱允炆为皇位继承人。朱元璋死后，朱允炆继位，这就是建文帝。朱棣不服，起兵夺位。朱允炆战败，亡命为僧，其妻儿葬身宫火。唯有第二子朱文圭不满 2 岁，被囚禁幽室，与世隔绝，每天只从小窗口得点食物，勉强维持生命，历 55 个春秋，到英宗时才被放出。年近花甲的朱文圭却不辨牛马，不识长者，几近白痴②。这个事例非常接近现代心理学中的"剥夺实验"，而其延续的时间又远远超过任何一个"剥夺实验"的实验时间。并且，顺便指出，19 世纪初，在德法边境的巴登大公国里也曾发生过类似的事，因宫廷争夺王位，王子卡斯巴·汉瑟才一个月，就被当作人质关押起来。由一个女子抚养了他三四年后，一直被关押在黑暗的地牢中，仅靠面包和水得以维持生活。汉瑟 16 岁时被放出来，经过悉心教育，会话、书写、心算能力虽有些进步，但总的心理水平很低，思维混乱。这也是残酷争权夺利中产生的一种"剥夺实验"。巴登大公国的王子与中国明朝太子的情况

① 《吴廷翰集・吉斋漫录》卷下。

② 《明史》卷 118，《诸王列传》。

何其相似[①]。

（四）色觉实验

清代物理学家郑复光，1846年著《镜镜诊痴》一书，对色觉作了较科学的研究。

第一，郑复光认为，基本的颜色只有白、鹅黄（鲜艳的黄）、太红、青、黑等五种颜色，其余各色都是由这五种基本颜色混合而成的，或是它们的深浅各色，彼此只有浓度上的差异。郑复光说："凡色万有不齐，皆可以五色概之，皆可以浓淡概之。如深绿似青，则青可以概深绿也；浅绿似黄，则黄可以概浅绿也。而青之与黄，间色成绿，是绿淡于青而浓于黄也。"[②]

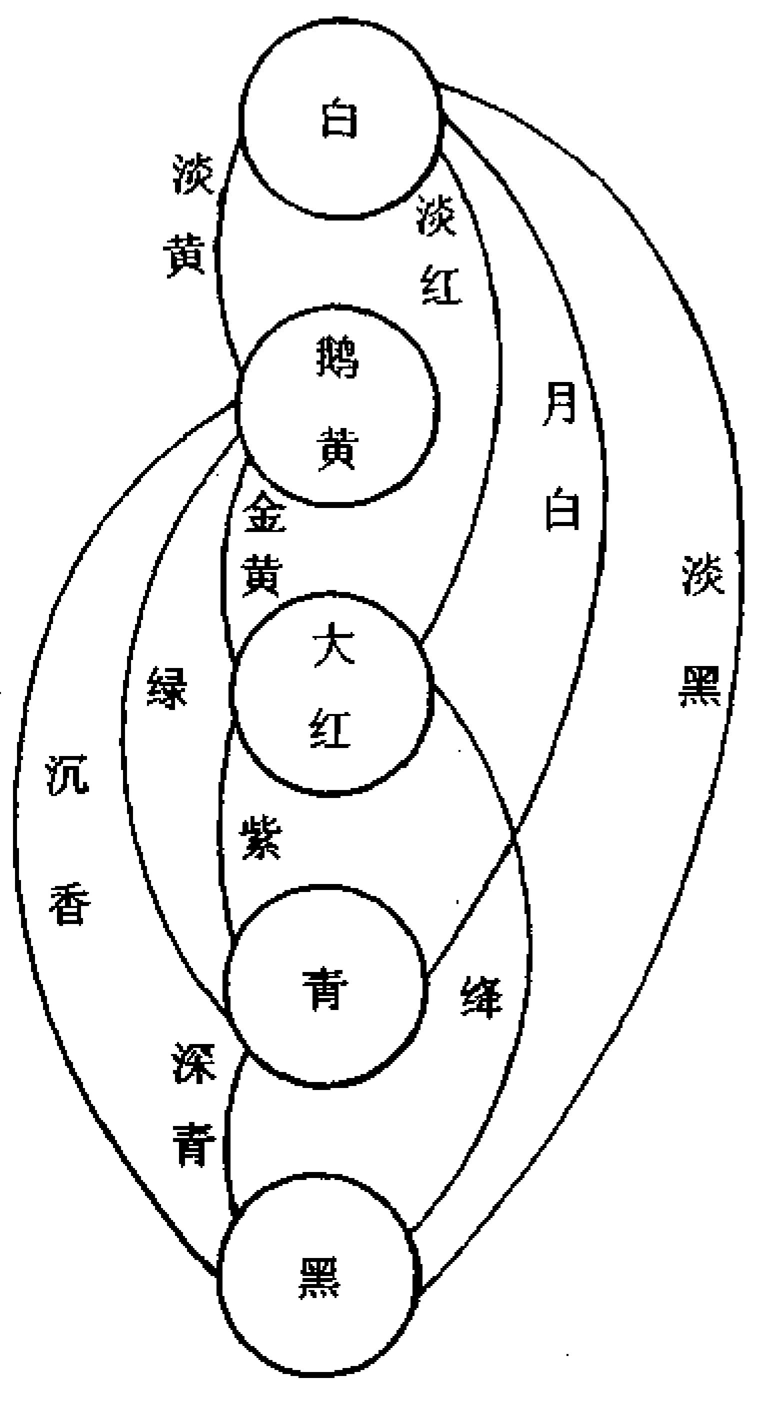


图 8－2 郑氏颜色关系图

第二，郑复光编制了一个设计颇为精巧的颜色混合关系图（如图8－2所示）。此图的读法是：白与鹅黄混合而得淡黄；鹅黄

① 参见杨鑫辉：《中国心理学思想史》，江西教育出版社1994年版，第112～113页。

② 郑复光：《镜镜诊痴》。

与大红混合而得金黄；大红与青混合而得紫色；青与黑混合而得深青。余此类推。

第三，郑复光发现，光照强度与颜色的明度有联系："光盛则色显，光微则色隐。"[①] 意即光照强度大，颜色明度大；光照强度小，颜色明度小。

第四，郑复光又发现，物体的颜色随着光照强弱发生变化："土壤色黄，日照则红；粉墙色白，日匿则黑。"[②]意即黄色的土壤，经阳光一照射会变成红色；白色的墙壁，在没有阳光的情况下会变成黑色。并且做了一些实验进行验证："试使观深黄与浅红，似，未可亚也。而辨藤黄之画于灯下，视若于色者，较红淡矣。惟黄连浓汁，灯下可见，色较深也。又观浅青与深红，似，未为胜也。而辨石青之画于黄昏，无殊夫黑者，视红浓矣。"[③]这里需指出两点：一是近现代心理学对颜色也未完全研究清楚，不过，大都认为各种颜色中好像是有基色的存在的，如杨格和赫尔姆霍兹推定三种基色为红、绿、蓝，也都认为每一种颜色都有另一种同它相混合而产生白色或灰色的颜色。这两种颜色称为互补色。彩色有明度、色调和饱和度等三个属性[④]。可见，郑复光的研究结果，至今仍有一定的参考价值。另一是，据燕国材教授所讲，"头一位揭櫫郑复光色觉论的学者，系我国现代著名心理学家张耀翔教授。见其所著《感觉心理》（商务印书馆中华民国三十六年版）第六章'视觉'"[⑤]。

---

①②③　郑复光：《镜镜诊痴》。

④　参见曹日昌：《普通心理学》，人民教育出版社1987年版，第109～120页。

⑤　参见燕国材：《明清心理思想研究》，湖南人民出版社1988年版，第473～475页。

二、测量心理学思想

这一时期的测量心理学思想，与实验心理学思想一样，也是既有继承，又有发展。由于“情境鉴别法”已在前文“才性鉴定的方法”中论述过，这里只论述其他几种心理测量方法。

（一）器械测试法

这一时期用于测试的器械，除了继续使用前文所讲的“九连环”、“博弈”和“八阵图”外，最有特色的是“七巧板”。七巧板是用一块正方形薄板，截成七块，可以任意凑合成各种形状，因其能启发儿童的智慧，故亦称智慧板或益智图。它是一种很好的非文字的形板智力测验工具，让人在拼排各种形状的过程中，使自己的能力得到训练和提高。用作智力测量的工具时，也可测量出被试的智力水平。例如，可用七巧板拼成：（1）“心”；（2）“跑步”；（3）“帆船”；（4）“骑马”；（5）“鹅”等等。如图8－3所示。

七巧板起于何时，为何人所创，至今仍未完全考证清楚。不过，可以肯定的是：它由宋代黄长睿所撰的《燕几图》发展而来，至清代又演变成童叶庚创制的“益智图”。可见，七巧板流行于宋代至清代期间。何谓“燕几”，据《辞海》称：“燕几”是一种“可以错综分合的案几。宋代黄长睿撰有《燕几图》。初为六几，有一定尺寸，称‘骰子桌’。后增一小几，合而为七，易名‘七星’。纵横排列，使成各种几何图形，按图设席，以娱宾客”①。何谓“益智图”，据《辞海》称：“益智图”，是一种“拼板玩具。将七巧板增加为十五块，合则成为一方，散则可以拼排各种文字、事物等图形。清童叶庚创制，并著有《益智图》一书”。②见图8－4。

林传鼎教授对七巧板的智力测验意义作了高度评价和精辟分

①② 《辞海》，上海辞书出版社1999年版，第3349、802页。

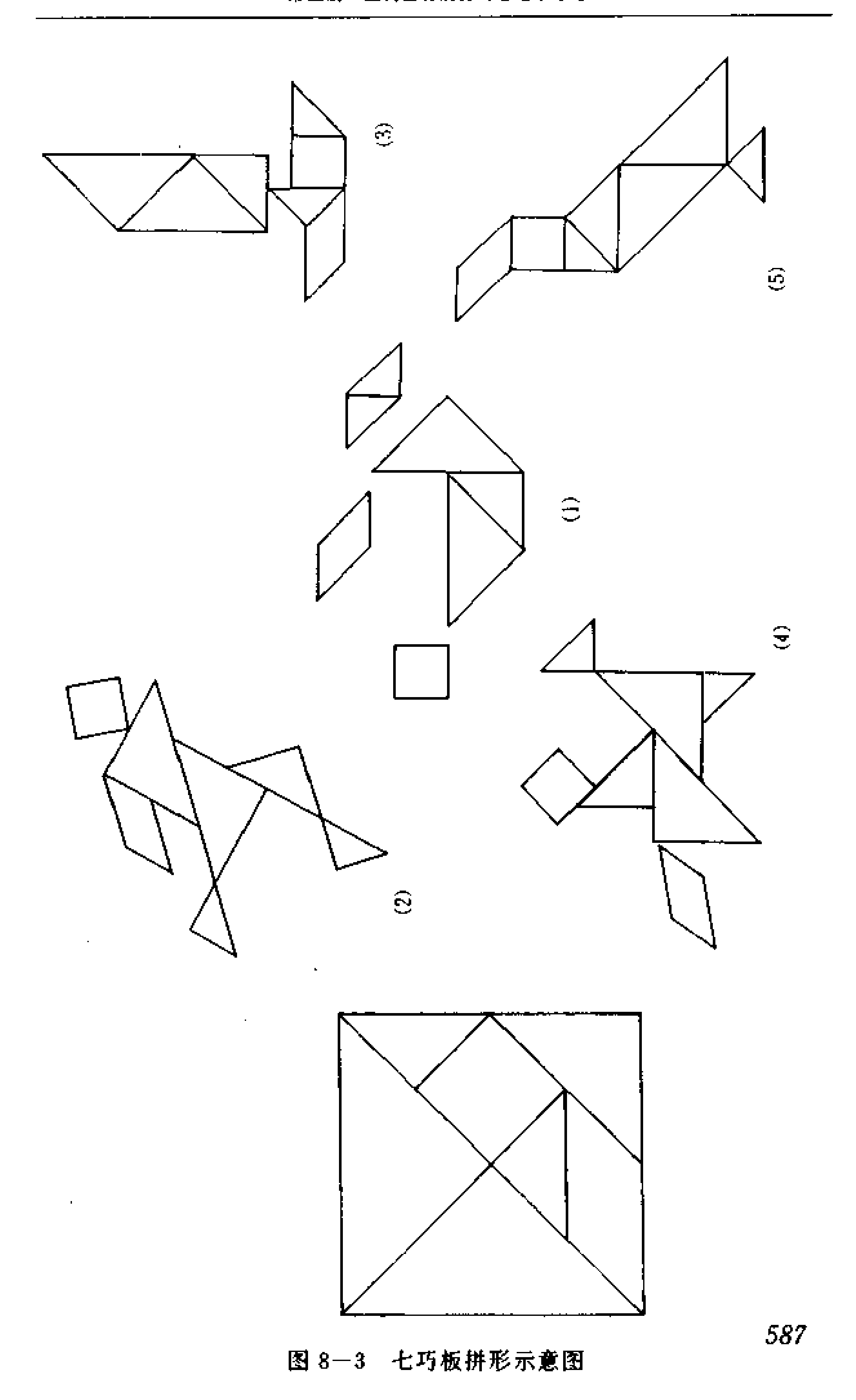
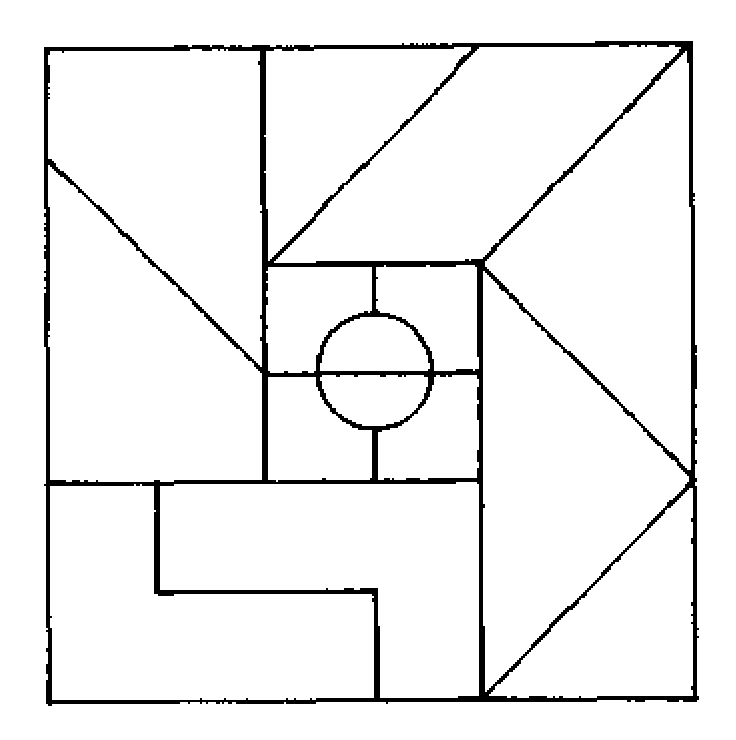


图 8—3　七巧板拼形示意图



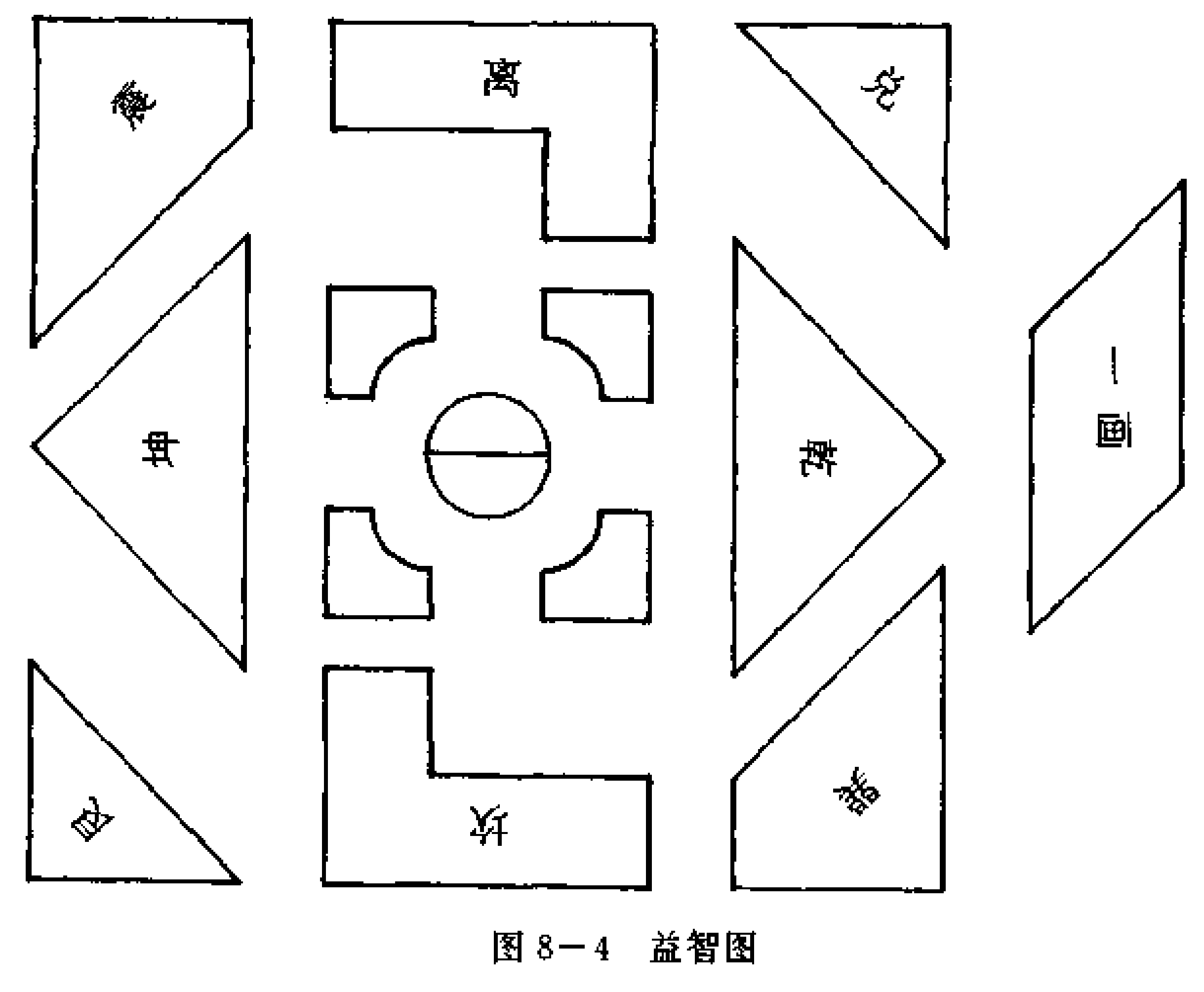


图 8－4　益智图

析，他说："七巧板又称益智图，它的操作属于典型的发散式思维活动，操作的成果是形象转化。它需要知觉的能力和空间想象的能力，而且通过图形中场的分解与接合，儿童认识到整体和部分的关系，分解的任意性随需要与目的而转移。成功地完成作业，动机受到强化有助于发展创造力。益智图这个名称意味着智力是可以增进的。这说明了智力作为一种动态过程是可以改变的。"[①]

若将七巧板与外国的机巧板相比，则可发现，中国的七巧板比外国的机巧板要早得多。据有关资料说，西方第一个机巧板是法国的 E. Seguin 于 1864 年制造的，包括十块木制的几何形小板。1908 年 A. Binet 在智力量表中使用了用两块三角形拼成的长方形，直到 1914 年 G. A. Kempf 制造的对角线机巧板，它是一种五巧板，由三块直角三角形（两大一小）、一块长方形、一块梯形组成，跟中国的七巧板很相似[②]。见图 8－5。

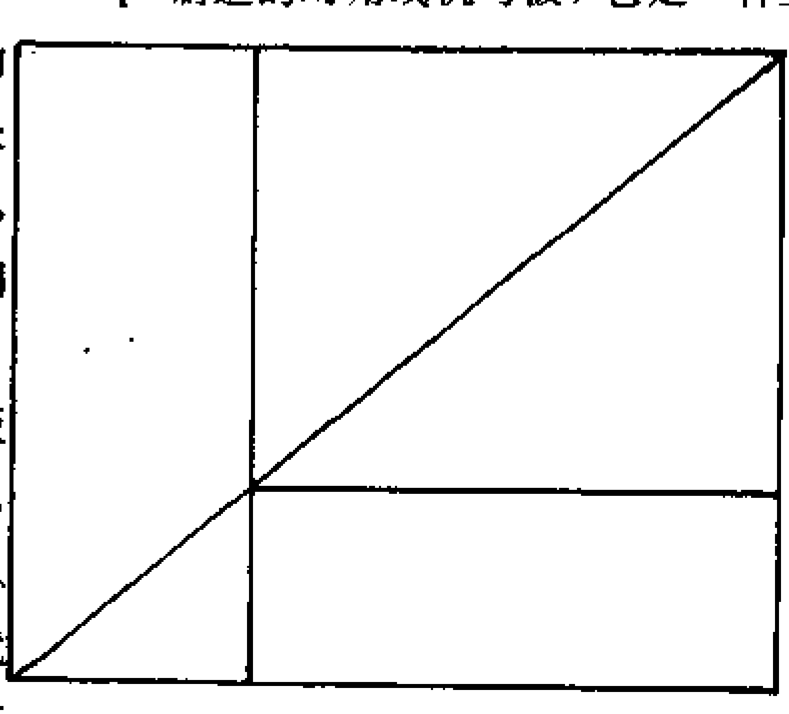


图 8－5 五巧板示意图

还需指出，七巧板在世界各国广泛流传，被称为"唐图"。刘湛恩曾于 20 世纪 20 年代著有《中国人用的非文字智力测验》（英文）一书，向国外介绍九连环、七巧板。张耀翔教授"相信西洋流行的

① 林传鼎：《智力开发的心理学问题》，知识出版社 1985 年版，第 8～9 页。

② 潘菽、高觉敷主编：《中国古代心理学思想研究》，江西人民出版社 1983 年版，第 308 页。

形板测验（form－board test）是由中国七巧板、益智图脱胎出来的"[1]。

综上所述，从历史和现实两方面进行考察，七巧板的心理测量理论意义与实践意义都是较充分的。假若能进一步研究它的记分法，弄清它与比纳（A. Binet）——西蒙（T. Simon）量表和威克斯勒（D. Wechsler）智力量表之间的相关关系，使七巧板成为具有中国传统特色的心理测量工具之一，是完全可行的。而在开发儿童心智方面，生产七巧板、益智图之类的智力玩具产品，在现在也会受到欢迎，并可以与魔方之类智力玩具相媲美。

（二）动作判断法

这一时期的动作判断法主要有三，一是"试射"选拔，二是"舞刀"选拔，三是九射格游戏。

1. "试射"选拔

五代至明清时期，射箭仍是狩猎与打仗的一项技能，因而这一时期仍很重视"试射"，以此作为选拔人才的手段。如据《明史》记载，明代，"武科……答策二道，骑中四矢、步中二矢以上者为中式。骑、步所中半焉者次之……正德十四年，初场试马上箭，以三十五步为则；二场试步下箭，以八十步为则；三场试策一道"[2]。据《清史》记载，清代，"武科……凡乡、会试俱分试内、外三场。首场马射，二场步射、技勇，为外场。三场策二问、论一篇，为内场"[3]。"考试初制，首场马箭射毡球，二场步箭射布侯，均发九矢。马射中二，步射中三为合式，再开弓、舞刀，掇石试技勇。顺治七年，停试技勇，康熙十三年复之。更定马射树的距

① 张耀翔：《心理学文集》，上海人民出版社1983年版，第213～214页。

② 《明史》卷78，《选举二》。

③ 《清史稿》卷108，《选举三》。

三十五步，中三矢为合式，不合式不得试二场。步射距八十步，中二矢为合式……"[①] 从这几段话可知，在明清的武举中，第一，仍将"试射"作为选拔人才的重要手段之一；第二，在"试射"选拔中，制定了一定的规则；第三，有一定的记分标准，用此来衡量试射成绩的好坏，以作为被试考中与否的依据。这与今天的技能测验何其类似！

2. "舞刀"选拔

五代至明清时期，刀技也是狩猎与打仗的一项技能，因而这一时期也很重视"舞刀"，以此作为选拔人才的手段。如据《清史稿》记载，清代，"考试初制，首场马箭射毡球，二场步箭射布侯，均发九矢。马射中二，步射中三为合式，再开弓、舞刀，掇石试技勇。顺治七年，停试技勇，康熙十二年复之。更定马射树的距三十五步，中三矢为合式，不合式不得试二场。步射距八十步，中二矢为合式。再试以八力、十力、十二力之弓，八十斤、百斤、百二十斤之刀，二百斤、二百五十斤、三百斤之石。弓开满、刀舞花，掇石去地尺，三项能一、二者为合试，不合试不得试三场。合试者印于颊，嗣改印小臂，以杜顶冒。三十二年，步射改树的距五十步中二矢为合式。乾隆间，复改三十步射六矢中二为合式。马射增地球，而弓、刀、石三项技勇，必有一项系头号、二号者，方准合式，遂为永制"[②]。从这段话可知，在清代的武举中，"舞刀"是选拔人才的重要手段之一；并且，有一定的记分标准，用此来衡量舞刀成绩的好坏，以作为被试考中与否的依据。这与今天的技能测验有一定的相似之处。

3. 九射格

九射格是在宋代流行的一种游戏玩具，据《辞海》称："欧阳

①② 《清史稿》卷108，《选举三》。

修在《九射格》中曾记载了这一游戏工具和玩法：'其物九，为一大候，而寓以八候。熊当中，虎居上，鹿居下，雕雉猿居右，雁兔鱼居左。物各有筹，射中其物，则视其筹而饮之。'"[①] 见图8－6。



图 8－6 九射格

这虽是一个游戏活动，但对比较人的射箭这一特殊能力的高低，还是有作用的。过去好像从未有人将九射格纳入中国古代心

① 《辞海》（上），中国台湾中华书局 1981 印行，第 177 页。

理测量思想中来讨论，而本书则认为它有不可忽视的意义，故纳入之。

（三）力量鉴定法

力量鉴定法，是一种以力量大小为考核依据的心理测量方法。这一时期，这种方法的具体形式就是“开弓”、“舞刀”和“掇石”。如据《清史稿》记载：“考试初制，首场马箭射毡球，二场步箭射布侯，均发九矢。马射中二，步射中三为合式，再开弓、舞刀，掇石试技勇。顺治七年，停试技勇，康熙十三年复之。更定马射树的距三十五步，中三矢为合式，不合式不得试二场。步射距八十步，中二矢为合式。再试以八力、十力、十二力之弓，八十斤、百斤、百二十斤之刀，二百斤、二百五十斤、三百斤之石。弓开满、刀舞花，掇石去地尺，三项能一、二者为合试，不合试不得试三场。合试者印于颊，嗣改印小臂，以杜顶冒。三十二年，步射改树的距五十步中二矢为合式。乾隆间，复改三十步射六矢中二为合式。马射增地球，而弓、刀、石三项技勇，必有一项系头号、二号者，方准合式，逐为永制。”① 从这段话可知，在清代的武举中，“开弓”、“舞刀”和“掇石”也是选拔人才的重要手段之一；并且，也有一定的记分标准，用此来衡量“开弓”、“舞刀”和掇石成绩的好坏，以作为被试考中与否的依据。这与今天的举重比赛有一定的相似之处，实质上是一种特殊能力测验。

由此可见，在武举考试中，“开弓”和“舞刀”实际上都各自考察了两种技能：一是准确度高低（指射箭）或刀法好坏（指舞刀）；另一是力量大小（通过开八力、十力、十二力的弓或舞八十斤、百斤、百二十斤刀的方式来测定），而掇石则主要是考核被试

---

① 《清史稿》卷108、《选举三》。

力量的大小。

（四）问答鉴定法

这一时期也很重视运用问答鉴定法，以选拔人才。如前所述，"九观法"中就有一观是"卒然问焉而观其知"，这就是以口头问答的方式，去观察和鉴定人的心理素质。又如武举考试中的"试策"，实际上也是一种口头问答鉴定法。而在文举考试中，问答鉴定法更是一种常见的考试方法。如据《宋史》记载，宋代，"初，礼部贡举，设进士、九经、五经、开元礼、三史、三礼、三传、学究、明经、明法等科……凡进士，试诗、赋、论各一道，策五道，帖《论语》十帖，对《春秋》或《礼记》墨义十条。凡九经，帖书一百二十帖，对墨义六十条。凡五经，帖书八十帖，对墨义五十条……"[①] 这里，"策"是"策问"，即政事问答，相当于现今的口头问答法，"帖经"，即现在的填空测验，相当于书面问答法。可见，今天用的问答法之类型，在中国古代的科举考试中也早已使用了。

第六节　释梦心理学思想

五代至明清时期，学者在继承前人释梦思想的基础上，又提出了一些自己的看法，导致释梦心理学思想也异常丰富；并且，有较大创新。当然，这一时期释梦心理学思想，其内容仍和前人一样，包括四大方面：梦的实质、梦的类型、梦的成因和梦的功能。下面逐一论述。

① 《宋史》卷155，《选举一》。

一、梦的实质

这一时期学者对梦的实质看法也是多种多样的，概括地讲，主要有三种：

（一）“梦者形闭而气专乎内也”

这是宋代张载对梦的实质的一种看法。他说：“寤，形开而志交诸外也；梦，形闭而气专乎内也（王夫之注：开者，伸也；闭者，屈也。志交诸外而气舒，气专乎内而志隐，则神亦藏而不灵。神随志而动止者也）。寤所以知新于耳目，梦所以缘旧于习心。”①在这里，“志”、“志隐”分别相当于现代心理学讲的“意识”、“潜意识”。从上述这段话可知，张载认为“寤”是一种觉醒的意识状态，“梦”是一种潜意识状态；寤与梦的交替转化，也就是意识与潜意识的交替转化。从内容上看，寤是凭借耳目等感知器官对外界事物进行反映，故而其内容会不断翻新；而梦只是内心对过去生活经验的一种反映，故而其内容只能限于旧有的资料。

（二）“梦者心中旧事感而发也”

这是宋代二程和《关尹子》对梦的实质所持的观点。二程说：“问：日中所不欲为之事，夜多见于梦，此何故也？曰：只是心不定。今人所梦见事，岂特一日之间所有之事？亦有数十年前之事。梦见之者只为心中旧有此事，平日忽有事与此事相感，或气相感然后发出来。故虽白日所憎恶者，亦有时见于梦也。譬如水为风激而成浪，风既息，浪犹汹涌未已也。”② 意即，梦是人对过去经历过的事物的一种“延迟反应”，犹如风停息以后，水浪的汹涌澎湃仍未停止一样。梦的内容来源于过去经历的事物；梦的产生是

① 《张子正蒙注》卷3、《动物篇》。

② 《二程遗书》卷18。

由于“心中旧有此事，平日忽有事与此事相感，或气相感然后发出来”。

《关尹子》[1]尽管未明确提出梦是心中旧事感而发的观点，但从其对梦的特性的论述中，可以看出，它也是主张类似观点的。《关尹子》说：“夜之所梦，或长于夜，心无时。生于齐者，心之所见，皆齐国也。既而之宋、之楚、之晋、之梁，心之所存各异，心无方。”[2]意即梦是人在睡眠中产生的一种无意想象，其特点是不受时间和空间的限制；并且，其内容与人的已有经验关系密切。《关尹子》还说：“好仁者多梦松柏桃李，好义者多梦刀兵金铁，好礼者多梦簠簋笾豆，好智者多梦江湖川泽，好信者多梦山岳原野。”[3]张耀翔评价说，这说明“人的梦境完全根据旧经验。这在梦学上是很重要的”[4]。这也说明《关尹子》已认识到旧经验对梦境的影响。并且，由好仁和好义等描述人的性格之语看，《关尹子》已初步认识到梦境与人的性格有一定的关系。

（三）“梦者思也”

这是明代王廷相对梦的实质所持的一种观点。他说：“在未寐之前则为思，既寐之后即为梦，是梦即思也，思即梦也。”[5]意即梦的实质是人睡眠中产生的一种思虑或思念。梦与思虑或思念在本质上是一致的，二者的区别只在于发生的时间不同而已：梦是在睡眠中产生的一种心理现象；思虑和思念是在未睡前（觉醒时）产生的一种心理现象。王廷相还说：“梦，思也，缘也，感心

---

① 说明：《关尹子》为道家著作，道教中称《文始真经》。其旧本相传为周代尹喜所作，已佚。今本于南宋时始出在永嘉孙定家，殆系伪托，其成书年代可能在唐末宋初之间，故放在五代至明清时期论述。

② 《关尹子·五鉴篇》。

③ 《关尹子·六匕篇》。

④ 张耀翔：《心理学文集》，上海人民出版社1983年版，第207页。

⑤ 王廷相：《雅述》（下篇）。

之迹也。"[①] 也是主张梦是一种思虑或思念。

综上所述，这一时期的学者继承了前人对梦的实质看法之优点，即在探讨梦的实质时，第一，看到了梦与睡眠的关系，多认为梦出现在人的睡眠中；二是对梦的来源认识较为正确，多把梦看成是人在睡眠时感受内外刺激的结果，认为个体过去的生活经验是梦的重要来源之一。第三，初步揭示了梦的特性，即梦不受时空限制和梦的虚幻性等。

二、梦的类型

这一时期的学者对梦的类型划分，在继承前人的观点的基础上，也有了一定的发展。如《关尹子》曾说："天下之人，盖不可以亿兆计。人人梦各异，夜夜梦各异。"[②] 意即每个人所做的梦是不同的；就是对同一个人而言，其每晚做的梦也是不同的。而天下之人不可以计数，可见，梦的类型是非常多的。在这里，《关尹子》指出了梦的多样性，但可惜未进一步对梦进行归类。这一时期对梦的类型划分之工作，主要是由明代的陈士元做的。他对梦的类型划分有两种观点：一是六梦说，这主要是继承《周礼》等的观点；另一是九梦说，这是他综合前代医家和思想家的观点以后提出的，也是陈士元对中国古代释梦心理学思想的一大贡献。

（一）六梦说

如前所述，六梦说是将梦划分为六种类型的观点。这是在中国古代历史上最早出现的一种关于梦的类型划分的观点；并且，由于郑玄、许慎和《列子》等的继承和发展，这一观点在秦汉时期就已成为关于梦的类型划分中影响最大的观点之一。五代至明清

① 王廷相：《慎言·见闻篇》。
② 《关尹子·二柱篇》。

时期，学者也继承了六梦说，这主要体现在明代陈士元的《梦占逸旨·六梦篇第七》一文中。该篇专论六梦："六梦神所交，八觉形所接。六梦：一曰正梦，二曰噩梦，三曰觉梦（觉梦者，觉时所思念之而梦也），四曰寤梦，五曰喜梦，六曰惧梦，此六者，梦之候也。"① 从中也可看出，这与《周礼》的观点是一脉相承的。即将梦划分为：正梦、噩梦、觉梦、寤梦、喜梦和惧梦六种。可见，六梦说"是在中国古代历史上最早出现的一种关于梦的类型划分的观点，影响也最大"②。

（二）九梦说

九梦说是指将梦划分九种类型的观点，这是明代陈士元的见解。他说："感变九端，畴（谁）识其由然哉？一曰气盛、二曰气虚、三曰邪寓、四曰体滞、五曰情溢、六曰直叶、七曰比象、八曰反极、九曰厉妖。何谓气盛？阴气盛则梦涉大水而恐惧，阳气盛则梦大火而燔焫，阴阳俱盛则梦相杀。上盛则梦飞，下盛则梦堕。甚饥则梦取，甚饱则梦予。肝气盛则梦怒，肺气盛则梦恐惧、哭泣、飞扬，心气盛则梦善笑恐畏，脾气盛则梦歌乐、身体重不举，肾气盛则梦腰脊两解不属。短虫多，则梦聚众。长虫多，则梦相击毁伤。此气盛之梦，其类可推也。何谓气虚？肺气虚，则使人梦见白物，见人斩血藉藉，得其时则梦见兵战。肾气虚，则使人梦见舟船溺人，得其时则梦伏水中，若有畏恐。肝气虚，则梦见菌香生草，得其时则梦伏树下，不敢起。心气虚，则梦救火阳物，得其时则梦潘灼。脾气虚，则梦饮食不足，得其时则梦筑垣盖屋。此气虚之梦，其类可推也。何谓邪寓？厥气客于心，则

① 陈士元：《梦占逸旨》卷2，《六梦篇第七》。

② 汪凤炎：《论中国古代释梦心理学思想》，载《南京师大学报》（社科版）1997年第3期，第91页。

梦见丘山烟火。客于肺，则梦飞扬，见金铁之奇物。……此淫邪之梦，其类可推也。何谓体滞？口有含，则梦强言而喑；足有绊，则梦强行而辟；首堕枕，则梦跻高而堕；卧藉徽绳，则梦蛇虺；卧藉彩衣，则梦虎豹；发挂树枝，则梦倒悬；此体滞之梦，其类可推也。何谓情溢？过喜则梦开，过怒则梦闭，过恐则梦匿，过忧则梦嗔，过哀则梦救，过忿则梦詈，过惊则梦狂。此情溢之梦，其类可推也。何谓直叶？梦君则见君，梦甲则见甲，梦鹿则得鹿，梦粟则得粟，梦刺客则得刺客。梦受秋驾则受秋驾，此直叶之梦，其类可推也。何谓比象？将莅官则梦棺，将得钱则梦秽（晋书曰：'或问殷浩，将莅官而梦官，将得财而梦粪，何也？'浩曰：'官本臭腐，故得官而梦尸。钱本粪土，故得钱而梦秽。'时人以为名言。），将贵则梦登高，将雨则梦鱼，将食则梦呼犬，将遭丧则梦白衣，将沐恩宠则梦衣锦，谋为不遂则梦荆棘泥途。此比象之梦，其类可推也。何谓反极？有亲姻燕会，则梦哭泣；有哭泣、口舌、争讼则梦歌舞；寒则梦暖，饥则梦饱，病则梦医；忧孝则梦赤衣绛袍；庆贺则梦麻苴凶服。此反极之梦，其类可推也。何谓厉妖？强死之鬼，依人为殃；聚怨之人，鬼将有报。其见之于梦寐者，则由己之志虑疑猜，神气昏乱，然后鬼厉乘其类暇，肆其怪孽，故祸灾立著，福祉难祈也。乃若晋侯受祟于秦伯，燕王贬涉于房州，则又其次矣。此之谓厉妖之梦，其类可推也。"[1] 从这段话可知：气盛之梦，即是《灵枢·淫邪发梦篇》、《素问·脉要精微论》和《列子·周穆王篇》等篇讲的阳盛、阴盛等的梦象；气虚之梦，即是《素问·方盛衰论》讲的五脏虚而产生的五梦及各"得其时"的五梦；邪寓之梦，即是《灵枢·淫邪发梦篇》讲的邪气客于五脏和六腑等的十五种梦象；体滞之梦，即是《列子·周穆王篇》和

① 陈士元：《梦占逸旨》卷2，《感变篇第十》。

王廷相中的有关思想的继承（详见后文“感于魄识生梦说”）；情溢之梦，则是对《周礼》和《列子》等论因情生梦思想的发展；直叶之梦即相当于王充讲的直梦；比象之梦则是陈士元的一种新概括，据《说文解字》讲，“比，密也（段玉裁注：……其本义相亲也，余义备也、及也、次也、校也、例也、类也、频也、择善而从之也……）”①，可见，比象之梦，其意是“缘象比类”而梦。反极之梦即是《庄子》、《列子》和《潜夫论》中所讲的反梦。厉妖之梦，意指厉鬼和妖怪作祟而梦，是一种迷信说法。由此可知，陈士元的九梦，是对历代梦说的一种继承和发展。从中也可看出，随着时代的发展，中国古代释梦的思想逐渐走向融合。

综上所述可知，这一时期学者对梦的类型划分也和前人一样，既有缺点，也有优点。其优点是对梦的类型划分颇为细致。其缺点仍是：第一对梦的划分标准不够准确；第二是论梦带有某些神秘、乃至迷信色彩。如陈士元的厉妖之梦，就有此嫌。

三、梦的成因

这一时期的学者也很重视探讨梦的成因，并形成了多种观点，归纳起来，主要有以下五种：

（一）因情生梦说

因情生梦说指梦是由于人的情绪、情感所引起的一种观点。陈士元在继承前人有关思想的基础上，对因情生梦说的思想有所发展，因为他不仅论述了各种由情所产生的梦，而且作了理论概括，即认为“此情溢之梦，其类可推也”。他说：“何谓情溢，喜则梦开，怒则梦闭，过恐则梦匿，过忧则梦嗔，过哀则梦救，过忿则

① 《说文解字注》。

梦詈，过惊则梦狂，此情溢之梦，其类可推也。”①

由于《周礼》、郑玄、《列子》和陈士元等都持因情生梦说，故而此说在中国古代思想家中的影响最大②。

（二）感于思念生梦说

感于思念生梦说，意即梦是由于人的思念或思虑而引起的。此观点以王廷相和熊伯龙等人为代表。王廷相说：“梦之说有二：有感于魄识者，有感于思念者……何谓思念之感？道非圣人思扰莫能绝也，故首尾一事，在未寐之前则为思，既寐之后为梦。是梦即思也，思即梦也。凡旧之所履，昼之所为，入梦也为缘习之感。凡未尝所见，未尝所闻，入梦也则为因衍之感。……人心思念之感著矣。”③意即梦是由于人在睡眠时有感于过去对事物的思念或思虑而产生的。

前文已讲过，《周礼》中的“思梦”，其成因，据汉代郑玄注，是“觉时所思念之而梦”，可见，《周礼》已有“感于思念生梦说”的思想。东汉王符讲的“精梦”和“想梦”，从其成因上看，也是由于人的思虑或思念之故。王廷相正是在继承前人的这些思想的基础上，才明确提出了“感于思念生梦说”的。

另外，明代熊伯龙对梦的成因的看法与王廷相相似。熊伯龙说：“《订鬼篇》曰：‘凡天地之间的鬼，皆人思念存相之所致也。’至于梦，更属‘思念存想之所致’矣。日有所思，夜则梦之。”④

（三）感于魄识生梦说

感于魄识生梦说指梦是人在睡眠时有感于身体的知觉运动而

① 陈士元：《梦占逸旨》卷2，《六梦篇第七》。

② 参见汪凤炎：《论中国古代释梦心理学思想》，载《南京师大学报》（社科版）1997年第3期，第91～92页。

③ 王廷相：《雅述》（下篇）。

④ 熊伯龙：《无何集·梦辨》。

产生的一种观点。这种观点是明代王廷相明确提出来的。他说："梦之说有二：有感于魄识者，有感于思念者（这在上文因情生梦说中已论述）。何谓魄识之感？五脏百骸皆具知觉，故气清而畅则天游，肥滞而浊则身飞扬也而复堕；心豁净则游广漠之野，心烦迫则冥窦而迷；蛇之扰我以带系，雷之震于耳也以鼓入；饥则取，饱则与；热则火，寒则水。推此类也，五脏魄识之感著也。"[①] 王廷相认为，人的整个身躯都具有感知能力，能感知来自体外的物理刺激和来自体内的生理刺激与情绪刺激，人在睡眠时有感于身体的这些知觉运动，就能产生相应的梦境。

如前所述，早在《内经》中就曾提到"甚饥则梦取，甚饱则梦予"。东汉王符曾说："阴雨之梦，使人厌迷；阳旱之梦，使人乱离；大寒之梦，使人怨悲；大风之梦，使人飘飞；此谓感气之梦也。春梦发生，夏梦高明，秋冬梦收藏。此谓应时之梦也。"《列子》说："藉带而寝则梦蛇。"《关尹子》说："将阴梦水，将晴梦火。"[②]二程更是明确提出，感受内脏变化是产生梦的原因之一。二程说："人梦不惟闻见思想，亦有五脏所感者。"[③] 等等，都已含有"感于魄识生梦说"的思想，王廷相正是在继承这些前人思想的基础上，才提炼出"感于魄识生梦说"的。这说明王廷相在解释梦的成因上，比前人前进了一步。

（四）血气有余生梦说

血气有余生梦说指用血气有余、血气之余灵来解释梦的成因的一种观点，明末清初的王夫之持此说。他说："盛而梦，衰而不复梦；或梦或不梦，而动不以时；血气与之俱衰，而积之也非其

---

① 王廷相：《雅述》（下篇）。
② 《关尹子·二柱篇》。
③ 《二程遗书》卷2下。

富有。然则梦者，生于血气之有余，而非原于性情之大足者矣。”[①]又说：“形者，血气之所成也。梦者，血气之余灵也。”[②]认为梦是由于血气有余而产生的。很显然，这是从生理学角度来论述梦的成因的。

（五）脑气阻滞生梦说

脑气阻滞生梦说指把脑气阻滞作为梦的成因的一种观点，它是由清代王清任提出来的。他说：“癫狂一症，哭笑不休，詈骂歌唱，不避亲疏，许多恶态，乃气血凝滞脑气，与脏腑气不接，如作梦一样。”[③]这段话说明，做梦与发癫狂症的生理机制是类似的，都是由于气血阻滞脑气所造成的。

合而言之，这一时期学者论梦的成因的优点像其前人一样也有三：一是在释梦时强调因果法则，即大都认为梦是有其成因的。二是视野较为开阔，从不同角度（生理学、心理学和医学）探讨梦的问题。三是初步揭示了梦的生理机制。如前所述，中国古代学者很早就重视探讨梦的生理机制问题。早在先秦时期，荀子曾说：“心卧则梦。”[④] 意即：心，睡下了，就要做梦。将“心”作为梦的生理器官，这虽不正确，但他毕竟把梦归结为人身体一器官的机能，为正确揭示梦的生理机制迈出了一步。《内经》认为，由于外界各种致病因素过多侵入人的身体，造成人体阴阳失调，使人睡不安稳，故而易做梦。这里，《内经》从中医学角度探讨了梦的生理机制问题。直至清代王清任之前，关于梦的生理机制，多是继承了荀子和《内经》的观点。清代王清任提出脑气阻滞生梦说，把梦看作是人脑活动的产物，打破了统治中国几千年“心卧

---

①② 王夫之：《尚书引义》卷3，《说命上》。

③ 王清任：《〈医林改错〉评注·癫狂梦醒汤》。

④ 《荀子·解蔽》。

则梦”的传统观念，初步正确揭示了梦的生理机制，并使医家论梦的成因，从多主张淫邪发梦说转到脑气阻滞生梦说了。

四、梦的功能

这一时期思想家和医家也论述了梦的功能问题；并且也和前人一样，这一时期思想家和医家论梦的功能的角度是不一致的，故而这里分开探讨。

（一）医家论梦的功能

如前所述，医家论梦功能，主要集中在梦能否反映人的健康状况这一问题上。自《内经》开始，中国古代医家都认为，在一定程度上，梦能反映出人的健康状况，故而中国古代医家在论述病症，尤其是脏腑症候时，一般都会讲到梦象；而要诊断病症，尤其是脏腑疾病时，也多要问到梦象，并会根据梦象而治病。这一时期的医家也不例外。如明末清初著名医学家李中梓在《内经知要》一书中，就继承了《内经》寻梦治病的思想。他说：“《方盛衰论》曰：肺气虚则使人梦见白物，见人斩血藉藉，得其时则梦见兵战（金色本白，故梦白物，斩者，金之用也。虚者多畏怯，故见斩血藉藉也。得其时者，得金旺之时也）。肾气虚则使人梦见舟船溺人，得其时则梦伏水中，若有畏恐（肾属水，故梦应之，得水旺之时，梦水益大也。恐，肾之志也）。肝气虚，则梦见菌香生草，得其时则梦伏树下不敢起（肝之应在木，虽当木旺之时，亦梦伏树下也）。心气虚则梦救火阳物，得其时则梦燔灼（心合火，阳物即火之属也。得火旺之令，梦火益大也）。脾气虚则梦饮食不足，得其时则梦筑垣盖屋（仓廪空虚，故思饮食，得土旺之令，则梦高土也）。”[1] 他又说：“《灵枢・淫邪发梦》篇曰：阴气盛则梦

---

① 李中梓：《内经知要》卷下，《病能》。

涉大水而恐惧，阳气盛则梦大火而燔焫，阴阳俱盛则梦相杀（俱盛则争）。上盛则梦飞，下盛则梦堕（本乎天者亲上，本乎地者亲下）。甚饥则梦取，甚饱则梦予。肝气盛则梦怒，肺气盛则梦恐惧、哭泣、飞扬（肺主气，故梦飞扬），心气盛则梦善笑恐畏，脾气盛则梦歌乐、身体重不举，肾气盛则梦腰脊两不属。"[①]他又说："厥气客于心，则梦见丘山烟火。客于肺，则梦飞扬，见金铁之奇物。客于肝，则梦山林树木。客于脾，则梦见丘陵大泽，坏屋风雨。客于肾，则梦临渊，没于水中。客于膀胱，则梦游行。客于胃，则梦饮食。客于大肠，则梦田野（大肠曲折纳污，类田野也）。客于小肠，则梦聚邑冲衢（小肠为受盛之官，类冲衢也）。客于胆，则梦斗讼自刳（胆性刚猛。自刳者，自剖其腹也）。客于阴器，则梦接内。客于项，则梦斩首。客于胫，则梦行走而不能前，及居深地窌苑中。客于股肱，则梦礼节拜起。客于胞䐈，则梦溲便（胞，即脬也。䐈，大肠也。在前则梦溲，在后则梦便）。"[②]他还说："《脉要精微论》：短虫多则梦聚众，长虫多则梦相击毁伤。"[③]这里，括号内的注是李中梓作的。从其选注《内经》关于梦的这几段话可知，李中梓也是赞成寻梦治病的。并且，他认为梦的功能也有四：第一，能反映人的本能欲望，如"客于阴器，则梦接内"；第二，能反映人的生理机能状况，如"甚饥则梦取，甚饱则梦予"；第三，能反映脏器的盛衰，如"脾气盛，则梦歌乐、身体重不举"；第四，能反映病变的位置，如"客于肺，则梦飞扬，见金铁之奇物"。正因为在李中梓看来，梦有如此重要的功能，故而他也主张寻梦治病。可见，在梦的功能上，这一时期的医家主要是继承了前代医家寻梦治病的思想。

（二）思想家论梦的功能

①②③ 李中梓：《内经知要》卷下，《病能》。

思想家论梦的功能，主要集中在梦是否具有预兆吉凶祸福这一问题的探讨上，并出现了两种不同观点：

一是认为梦不具有预兆吉凶祸福的功能，唯物主义思想家——如王廷相和熊伯龙等人——多持这种观点。但是，这一时期思想家主要是用偶然性巧合来解释梦所产生的吉凶祸福的后果。如王廷相说："夫梦中事，即世中之事也。缘象比类，岂无偶合！要之涣漫无据，靡兆我者多矣。"[①] 熊伯龙说："（梦）有验，有不验者。验者，偶与梦合，愚人不知，遂以为验，其实偶然适合，非兆之先见也。"[②]

另一是认为梦具有预兆吉凶祸福的功能。唯心主义思想家多持此观点。如二程说："故精神既至则兆见于梦。"[③]从这句话可知，二程认为梦有预见吉凶祸福的功能。

① 王廷相：《雅述》（下篇）。
② 熊伯龙：《无何集·人事类·梦辨》。
③ 《二程粹言》卷下，《圣贤篇》。

第九章　五代至明清应用心理学思想

第一节　社会心理学思想

宋元明清时期封建社会由鼎盛开始走向衰退，但由于历史文化的积淀，社会心理思想在这一时期却开始显出成熟的趋势。并且其间有不少理论揭示客观规律，具有较高的科学性。

一、社会化和个性化理论

宋元明清时期人的社会化和个性化心理思想比较丰富，主要理论是“习染说”、“日生日成说”、“童心失说”。

（一）习染说

所谓习染说，是把个体的社会化看成在社会中渐染的过程，认为人的心理、个性不是天生的，而是通过社会环境、教化的渐染逐步形成的。“渐染”就是个体社会化的过程，染是指习染。这也就是所谓“近朱者赤，近墨者黑”。

明清时期的颜元认为：“若无程、张气质之论，当必求‘性情才’及‘引蔽习染’七字之分界，而性情才之皆善，与后日恶之所从来判然矣。惟先儒既开此论，遂以恶归之气质而求变化之，岂不思气质即二气四德所结聚者，乌得谓之恶！其恶者，引蔽习染也。惟如孔门求仁，孟子存心养性，则明吾性之善，而耳目口鼻皆奉命而尽职。”[①] 意思是如果没有二程和张载的气质学说，必然要从“性情才”和“引蔽

① 《颜元集》，《存性篇》卷1，《明明德》。

习染"七个字中寻找分界，而人的性情才都是善的，与后来所形成的恶完全不同。只是因为先儒提出了这种观点，就把恶的起源归为人的气质，来寻求它的变化，难道就没想到人的气质只是由"二气四德"聚集而成的，怎么可能成为恶！恶是由于长期习染而成。孔门的弟子寻求人的善性，孟子保存善心培养善性，都是明白人性之中的善，而让耳目口鼻等器官按善性的指令去尽各自的职责。颜元指出了人性本来是善的，而恶是由于"习染"而成。颜元还列举流水的例子来说明人性的善恶变化："不知源善者流亦善，上流无恶者下流亦无恶，其所为恶者，乃是他途歧路别有点染。譬如水出泉，若皆行石路，虽自西海达于东海，毫不加浊，其有浊者，乃亏土染之，不可谓水本清而流浊也。知浊者为土所染，非水之气质，则知恶者是外物染乎性，非人之气质。"[①] 现代社会心理学认为人社会化有两方面的因素，即个人的因素和社会的因素。社会文化是人能够进行社会化的重要基础，每个人都生活在社会的特定的社会文化环境中，受特定文化的熏陶和影响。颜元的"习染说"理论阐述了社会环境和文化的影响，他认为人性是善的，后来的变化是由于外物环境的影响，不能因此而认为人性本来就是恶的。

明代学者王廷相也持类似的观点，他指出："父母兄弟之亲，亦积习稔熟然耳。何以故？使父母生之孩提，而乞诸他人养之，长而唯知所养者为亲耳；途而遇诸父母，视之则常人焉耳，可以侮，可以詈也。此可谓天性知之乎？"[②] 他跟朱熹说的"孩提之童，无不亲其亲"针锋相对，认为孩童亲其父母是由于"积习稔熟"，并非天生。从小自己抚养者会亲其亲，从小为他人收养者会视其父母如路人，这种差别是由于"积习"的差异所致，亦即具体的环境习染不同所造成。王

① 《颜元集》，《存性篇》卷1，《明明德》。

② 王廷相：《雅述》（上篇）。

廷相还以深宫中与夫人游戏者为例，说明王公贵族子弟的这种积习，造成了他们不同于众人的"骄淫狂荡"和"鄙亵惰慢"。他写到："深宫秘禁，妇女与嬉游也；亵狎燕闲，奄竖与诱掖也。彼人也，安有仁孝礼义以默化之者哉？习与性成，不骄淫狂荡，则鄙亵惰慢。"①

（二）日生日成说

明末清初的王夫之对社会化理论有所发展，提出了"日生日成说"，将个体心理社会化的渐染扩展到人生的整个过程。他说："夫性生理也，日生则日成也……夫天之生物，其化不息。初生之顷，非无所命也。何以知其所命？无所命，则仁，义，理，智无其根也。幼而少，少而壮，壮而老。亦非无所命也何以知其有所命？不更有所命，则年逝而性亦日忘也。……形日以养，气日以滋，理日以成；方生而受之，一日生而一日受之。受之者有所自授，岂非天成哉？故天日命于人，而人日受命于天。故曰性者生也，日生而日成也。"② 认为人性的形成或个体心理社会化在渐染中是天天发展的，并且贯穿于幼而少，少而壮，壮而老的整个生命历程。在人之初只有人性的根本，并没有成熟的人性。人从大自然那里获得的某些东西为人性的发展提供了物质前提和可能性，决不是人性发展的显现和成果。人"受命成性"之后，不会一成不变，无可损益。王夫之还强调"未成可成，已成可革"，充分表现了他的不断发展和不断变化的辩证心理思想。他认为人的社会化和个性化过程是生生不息、逐步生成的循序渐进的过程。这与颜元所说的"习与性成，方是乾乾不息"的思想很相近③。现代社会心理学认为，人之所以能够社会化的基础是因为人具有很强的学习能力并有较长的社会依赖生活期，这就使人具备了社会化的

① 王廷相：《慎言·保傅篇》。
② 王夫之：《尚书引义·太甲二》，中华书局版。
③ 王夫之：《习斋言行录·学须十三》。

能力和时间。美国学者杜威说："生长的第一条件为未成熟状态。"王夫之的"日生日成说"也基本上揭示了人社会化过程的这一本质特征。

（三）童心失说

童心失说是明代思想家李贽提出来的。他把人的出自天真纯朴的观念，不加修饰做作的真情实感叫做童心。"夫童心者，真心也。若以童心为不可，是以真心为不可也。夫童心者，绝假纯真，最初一念之本心也。"① 个体心理的社会化就是个体分阶段地不断"失却童心"，不断接受社会影响的过程。他更加重视教育和环境在人的社会化中的作用。与前两者所不同的主要之点是：前两者着重强调环境对个体心理社会化的耳濡目染，童心失说则着重揭示在社会环境影响下，随着个体成长人不断失却童心的过程。

李贽在《童心说》一文中，对个体心理社会化过程有一段绝妙的论述，认为失童心有其阶段性。他说："然童心胡然而遽失也？该方其始也，有闻见从耳目而入，而以为主于其内而童心失。其久也，道理闻见，日以益多，则所知所觉日以益广，于是焉又知美名之可好也，而务欲以扬之而童心失；知不美之名之可丑也，而务欲以掩之而童心失。夫道理闻见，借自多读书识义理而来也。"②这段话告诉我们，人们之所以会失去童心，主要是由于"多读书识义理"的缘故。他从发展的角度分析了童心渐失的过程：最初，听到看到的社会现象主宰了自己的内心，童心便开始丧失；随着年龄的增长，通过所见所闻接受了一些道理，并被它支配了自己的内心，童心就丧失的更多；年深日久道理见闻一天天增多，认识的事物越来越广，于是懂得追求好名声，并千方百计地去张扬它；懂得了丑的名声可憎，便千方百计地去掩盖。这样就完全丧失了童心。在李贽看来人丧失了童心后，就

①② 李贽：《焚书》卷3，《童心说》，中华书局1961年版。

会说假话，做假事，写假文。他痛心地指出："夫既以闻见道理为心矣，则所言者皆闻见道理之言，非出童心自出之言也。言虽工，于我何与，岂非以假人言假言，而事假事，文假文乎？……满场是假，矮人何辩也？"[①] 这就是说，只有生来的童心即自然之本性是真的、善的，而后天获得的社会本性则是假的、恶的。

李贽的这种观点虽然在反对宋明理学的斗争中起过积极作用，但它的不科学的一面是很明显的。不过，李贽充分地阐述了教育对人的社会化起着重要的作用，而且在人的不同年龄阶段其作用还各不相同，这是对社会化理论的贡献。我们可以从心理年龄特征来看李贽的个体心理社会化过程，存在着不断递进和深化的三个阶段：第一，影响个体感知经验的阶段，这是一种耳濡目染、潜移默化的过程，即所谓"有见闻从耳目而入，而以为主于其内"。第二，影响个体理智的阶段，这是个体对经验进行自觉评价，形成理性认识的过程，即为"有道理从见闻而入，而以为主于其内"。第三，影响个体价值观的阶段，这是社会化的最高层次，是个体形成价值观的过程，即为"知美名之可好也"，"知不美之名可丑也"。李贽的社会化心理思想丰富了我国古代的社会心理思想宝库。

二、人际交往与人际关系

（一）人际交往的意义

人际交往具有重要的意义，是人的生活中不可缺少的一部分，甚至对人的人格的健全、思想品德的完善都具有重要的作用。清代薛应祈说："二人同心，其利断金。朋友之聚，所以乐也。"[②] 交游成功对成就人的事业显然是很有作用的。张伯行更是强调朋友

---

① 李贽：《焚书》卷3，《童心说》，中华书局1961年版。

② 薛应祈：《薛方山纪述》上篇，丛书集成本。

对人的思想品行的完善具有重要的意义，他说："朋友之伦甚重，而人每念之，不知朋友者，人伦之所赖以全者也。日亲正人，日闻正言，则其事君必忠，事亲必孝，兄弟必宜，夫妇必和，是人伦之道，得朋友而乃全也。"[①] 意思就是朋友之间的交往是很重要的，是人的伦理道德完善的重要途径。每天与正派的人相处，听正派的言论，那么他为国君做事必定忠诚，对待父母必定孝顺，兄弟相处必定和睦，夫妻关系必定和谐，这种伦理道德，因为有与朋友的交往才能健全。所以在这一时期的学者谈论人际交往，从更加广泛的意义上来论述其社会作用和意义，不仅涉及到为人、处世，还涉及到伦理道德、成就事业等方面。

（二）人际交往的原则

1. 德业相长，志同道合

人际交往应该有助于人的德业的成长，志不同者道不合，这是成功的人际交往应该遵循的第一条准则。"朋友之道，德业相长为本，饮食燕行其末也；质诚款洽为良，虚恢文饰其敝也。即如饮食有则八珍可罗，无则瓜瓠之羹，疏粝之饭可以共饱。主不必烹葱蒻韭为惭，宾不必为馔玉浆琼而作，是所谓素交也，是所谓质任自然也；素质自然，可久之道也。"[②] 交往的原则，应该是以有助于道德事业的发展为根本，而以饮酒吃饭、一起玩乐为末端；内心真诚、尊敬融洽是最佳的，虚情假意、矫揉造作是交友最大的危害。比如饮食方面丰富的时候山珍海味齐全，贫乏的时候仅供瓜瓠汤和粗陋的饭食也可以了，主人不必为饭食的简陋而惭愧，宾客也不必为没有美味佳肴而发作，这就是平常朴素的交往，这种交往才能长久。可见交际稳定、友谊长久的原因是因为这种交

① 张伯行：《困学录集粹》卷3，丛书集成本。

② 朱之瑜：《舜水遗书》文集卷5，《答野书》，民国二年马浮本。

往对双方的德业有利，志同而道合。

清代的学者魏象枢也说："朋友之八格：有道德相亲而交者；有学问相成而交者；有气节相感而交者；有政治相助而交者；有才技相合而交者；有诗文相尚而交者；有山水相娱而交者。下此者群居狎处，卑卑不足道矣。"① 认为朋友交往有八种类型：思想道德相互认同而交往；学问上能够相互帮助而交往；气节上相互敬佩而交往；政治上相互支持而交往；才能技巧上相互配合而交往；诗词文章相互推崇而交往；游山玩水相互娱乐而交往。除此之外其他的交往就不值得谈论。他所列举的八种类型都是有益于德业相长的，都是志同道合者的交往，是人际交往中的原则。

明清之际的学者陆士仪则以君子之交和小人之交来论人际交往，他说："今天下博弈饮酒之友，比比皆是，而不至于子之门者，是子未尝好博弈饮酒也。天下道德仁义之友亦甚不乏，而不至于子之门者，是子未尝好道德仁义也。君子以同道为朋。小人以同利为朋，人未有无朋者，然小人之朋必无可乐，即或意识胶漆，意气如云，染见利必争，见害必避，凶终隙末比比有之矣。必同学圣贤之人，其相契在性情，不在意气，故可乐。"② 他认为君子之交以"同道为朋"，有道德仁义为基础，性情上相互融洽，不是凭一时之义气，所以交往能够长久。小人之交以"同利为朋"，缺乏道德仁义的基础，所以虽然他们义气昂然，如胶似漆，但见利必争，见害必避，最终反目者比比皆是。因而他也强调交际的原则应该是以道德仁义为基础，志同道合者相交往。

2. 相互帮助，改过迁善

人在交往的过程中获益最大的应该是得到朋友的帮助和忠

① 魏象枢：《寒松堂集》卷9《友箴》，丛书集成本。

② 陆士仪：《陆桴亭思辨录辑要》卷2《立志》，丛书集成本。

告，使自己不断地克服缺点、发扬优点。这就要求人际交往必须遵循相互帮助、改过迁善的原则。宋代的司马光写道："余何游乎？余将游圣门、仁里。非圣不师，非仁不友，可乎？不可。不若游众人之场，闻善而迁，观过而改。"[①]认为人并不能只与圣人为师，也不可能只与仁者为友，而应该广泛地交往，在与众人的交往中，看到好的就学习，看到不好的就自我改正。

人际交往中应该能够获得彼此的帮助，使各自都能够不断克服缺点，完善自己的人格。这是历代学者重视交往的原因。蒲松龄对朋友间的相互帮助，改过迁善的原则论述得细致入微，他写道：

> 非圣贤，孰能无过？过而能改，斯无过矣。第人或处于崇高之地，耳不闻忠言；或居于孤陋之乡，目不睹正事；所为非义，竟有习为固然，而不自知其非者。此则赖有责善之良友。彼迷于声色，我醒之以冷淡；彼发于暴怒，我解之以宽和。忠告善道，斯为良友。染于燥热之中，忽浇冰雪，则豁然悟者，其势也；而怫然怒者，亦其常也。设不以我为德，而反以我为仇，此其大惑不解，宜勿深辨，只宜逢身而退。待其兴尽悲来，时穷祸至，应必泫然曰："吾早听某言，必不至此也。"至于此时，吾虽痛吾友之败，犹不愧吾之情也，若阿谀唯诺，以取容悦，友之痒痛，未必不喜我之能搔；迨至千人所指，无疾将死，回想当年某人在侧，曾不一言，于是呼名痛骂："小人，小人！"至是，我何以为人矣。[②]

意思是说，有的人身居高位难得听到忠言，或身居偏僻之乡难得看见光明正大的事情，有可能养成不良的习惯，所以需要依靠朋友进忠言帮助他认清是非。当朋友沉迷于声色之中，我以直言劝

① 司马光：《司马光文正公传家集》卷66、《友箴》，万有文库1937年版。

② 《蒲松龄集》卷10，《为人要则》，中华书局1962年版，第293页。

慰，使他清醒。当他大发雷霆之时，我以婉言宽慰，告诉他正确的道理，这才是良友。但当朋友听到我的忠言，有时会幡然悔悟，这是理所当然的；有时会勃然大怒，也是很正常的。假如他不感激我，而反以我为仇人，这是他大惑不解，我不必进行辩解，只须悄然引退，等到他兴尽悲来，灾祸降临的时候，他必然会含着眼泪说："当时要是听某人的话，怎么会到这种地步呢。"到这个时候，我虽然痛惜我的朋友的遭遇，但我没有愧对朋友的情谊。如果当时唯唯诺诺，阿谀奉承，来取悦于朋友，凭对朋友个性的了解，一定能使朋友感到高兴；但到这个时候，朋友回想到当年某人在一旁没讲过一句帮助我的话，这时一定要大骂："小人！小人!!"那么我以后将如何做人呢？蒲松龄在这里着重论述了做朋友应该遵循的原则，以帮助朋友改过迁善。

3. 相互尊重，分寸有度

朋友之间交往应该相互尊重，相互间保持一定的距离，这样有利于友谊的长久和纯洁。这一时期的学者重视这一点，对此有不少很有见地的论述。明代魏禧就认为对朋友的指责应该注意分寸，更不能轻视他，写道："朋友除伤伦败化外，不可十分责他，不可义愤薄他。我有薄他之意，则诚意已衰，虽有正言，不能感人，且易招怨。"[①] 果真如此即使对他说的对，是真话，他也不能被相信，甚至会受到怨恨。

清代的蒲松龄也有论述：

诗云："朋友攸摄，摄以威仪。盖友必敬，而始能久。每见今之交好者相逢，嘲骂喧阗，满屋鄙俚之语，不堪听闻。彼轻之，我重之，彼重之，我益甚之，卒之激羞成怒，衔怨不解，遂有数十年童稚之交，一旦成切齿之恨者岂不可笑之甚

① 魏禧等：《琼琚佩语·日录里言》，丛书集成本。

哉！市井之词，固涉恶道，尖巧之语，一属轻薄。一笑哄堂，自觉快意，不知人能胜我，则反复亦若，人不能胜我，则惭恨不解。以此为戒，不唯交道可全，亦免祸之一端也。”①

意思是说，交友必须相互尊敬，才可能使友谊长久。常常看到今天的交好者，每次见面的时候总是嘲讽咒骂，随便开玩笑，满屋都是粗俗不堪的言语。相互之间他言语轻一点，我重一点，他更重一点，我也再加重一点，最终恼羞成怒，相互怨恨难于化解，甚至有几十年的“童稚之交”也反目成仇，真是可笑。社会上的粗俗之语，本来就不登大雅之堂，俏皮逗笑的话，也属轻薄，说出之后大家哄堂一笑，自己觉得非常快意，却不知道别人是能够胜过自己，如此反复，直至别人胜不了我，这样别人就会羞惭怨恨不已。交往中能以此为诫，即使不能使交际更周全，也可以免除一方面的灾祸。所以再深的友谊也需要相互尊敬，否则难于长久。

交友应该相互尊敬，还可以防止相互猜疑，从而增进彼此的信任。如有人认为：“取友必端，自宜推心置腹，我辈自处，不可不慎。一身孤寄，疑忌丛生，李下瓜田最易指摘，宾主水乳，亦必匿影避嫌，毋使风动帐开，使人知鄙生终迹，此君子自爱爱人之道。”② 意思是朋友相处必须相互尊重，才能够推心置腹，我们应该慎重对待。单独一人的时候，最容易产生疑忌，在瓜田李下最容易受到非议，即使主人与客人相处得水乳交融，也要注意避嫌，不要产生使人生疑的动作，让人了解行踪。这是君子自爱和爱人的方法。

4. 择友慎重，宁缺勿滥

交往必须有所选择，必须依照一定的标准选择志同道合的人进行交往，宁可没有朋友也不可以滥交朋友。因为交往过程中如

---

① 《蒲松龄集》卷10，《为人要则》，中华书局1962年版，第296页。

② 《幕学举要》总论，台湾文海出版社1978年版，第7页。

果不能获益就可能受害，注意最忌讳滥交。明代王辉祖认为："往往所交太滥，致有不能自立之势。不若自守者转得自全。且善善恶恶，直道在人；苟律己无愧，即素不相识之人亦未尝不为引荐，况交多则费多，力亦恐有不暇给乎！"① 所交太滥有时使自己不能自立，反而不如那些内向保守的人左右逢源。而且从善弃恶，做人之道全在自己；如果能够严于律己，内心无愧，即使是不显示的人也会推荐，何况交往太广则耗费精力太多，常常会应接不暇。

关于交友要慎重选择，清代张履祥这样写道：

> 大约三种人宜近，然不可不择：贤士可以养德，名医可以养身，良农可以养生。②

意思是说，贤士、名医、良农三种人是可以交往的益友，可以培养德行，修养身心，丰衣足食。而另三种人，匪人、异端术士、无业游民不能交往，与他们交往不会有益而只有损，所以一定要慎重选择。张履祥的这种分类虽然不甚准确，但他对择友慎重的思想阐述得很清楚。

（三）人际交往的技巧

1. 去伪识真，与君子交

在人际交往中常常会遇到一些人，当面一套，背后一套，心口不一，对于这种缺乏诚意的人际关系，是要十分小心的。这一时期的学者对此也有较深刻的论述。如清代的魏象枢写道："背后有言，面前无。生前有笑，死后无泪，兄弟为假，夫妇为伪，朋友之交，如此者祟。"③ 这几句话深刻地揭示了人情冷漠的人际关系，兄弟之间、夫妻之间、朋友之间没有真情诚意，实在可悲，但当我们在现实生

① 王辉祖：《佐治药言》慎交条，台湾文海出版社 1978 年版，第 159 页。

② 张履祥：《初学备忘》卷上，丛书集成本。

③ 魏象枢：《寒松堂集》卷 10，《庸言》，丛书集成本。

活中遇到这种情形的时候又当如何呢？这就要求人们在交往中要识人真伪，知人真心。即“交友者，识人不可不真，疑心不可不去，小嫌不可不略”[①]。还要以贤德论交际，而不以贫富论交际。提倡“君子之交淡如水”，唯有淡如水，才可能长久，感情才可能浓似酒。如明代方孝如所说：“朋友，损友敬而远，益友宜相亲，所交在贤德，岂论富与贫？君子淡如水，岁久情愈真；小人口如蜜，转眼如仇人。”[②]他强调要与君子交往，而不要与小人交往。

2. 先贫后富，旧交不弃

在人际交往中，人生的变迁常常是不可预测的，然而在人生或富贵或贫贱的不同阶段，建立的真正的友谊都是值得珍惜的，尤其是贫贱之交不可忘。清代学者张伯行写道：

> 古人云：“我先贫贱，而后富贵，则旧交不可弃，而新者或以势力相依；我先富贵而后贫贱，则旧交不可恃，而新者或以道义相合。友先贫贱，而后富贵，我当察其情，空我欲亲友，而友或疏我也；友先富贵，而后贫贱，我当加其敬，恐友我之疏，而我自处于疏也。”可谓曲尽人情矣。[③]

意思是贫贱之交最珍贵，在我先贫后富之时，旧交不可忘，新交势相依；在我先富贵后贫贱之时，旧交不可恃，新交同义气。而朋友由富贵到贫贱时，是最需要深情厚谊的时候，所以“我当加其敬”。这不仅是反映人的交友观，而且是体现人的价值观。这句话可谓说出了人际交往的一个真谛。

3. 义愤之时，不揭隐讳

人际交往中发生矛盾冲突也是正常，如何对待和正确处理其

---

① 魏禧等:《琼琚佩语·日录里言》,丛书集成本。
② 方孝如:《逊志斋集》卷1,四部备要本。
③ 张伯行:《困学录集粹》卷6,丛书集成本。

冲突是非常能够体现出一个人的交际艺术和技巧。有这样一段话对我们是很有启发的：

> 亲戚故旧，人情厚密之时，不可尽以密私之事语之，恐一旦失欢，则前日所言皆他人凭以争讼之资。至有失欢之时，不可尽以切实之语加之，恐忿气既平之后，或与之通好结亲，则前言可愧。大抵愤怒之际，最不可指其隐讳之事而暴其父祖之恶。吾之怒气所激，必欲指其切实而言之，不知彼之怨恨深入骨髓，古人谓伤人之言深于矛戟是也。①

意思是说在人际交往感情很好的时候，也要注意保留自己的隐私，保护自己，防止在感情不和的时候别人会把你的隐私作为把柄攻击。但人在感情不和的时候也不能一气之下，无所顾忌地将什么都说了出来，等到感情和好之时又会后悔当时言语过激，没留后路。因而在愤怒的时候，不可以语言直指别人的隐讳之事，更不可以攻击别人家庭中的丑恶之事，因为这容易使别人的仇恨刻骨铭心，即所谓伤人以言重于矛戟。这段话充满辩证法的思想，人际情感是随时间环境的变化而变化的，我们不仅要善于保护自己，更应该从长远的利益和善良美好的愿望出发，来处理人际关系，切不可鼠目寸光，只看眼前利益，只图一时痛快，而损害了本来有望和谐的人际关系，造成不可弥补的损失。

三、管理心理思想

（一）关于“一人心”的管理思想

“人心所向”对于管理目标的实现具有重要的意义。中国古代虽然没有明确地提出目标管理的思想，这种重视“人心所归”的观点，实际上与目标管理是殊途同归的。宋代的学者陈亮就把人

① 《袁氏世范》卷中《处己》，四库全书本。

心问题看成是管理国家成败的关键。离开了人心这一根本，就无从谈论管理。他说："夫天下之事，孰有大于人心与民命者乎？而其要则在夫一人之心也。人心无所一，民命无所措，而欲论古今沿革之宜，究兵财出入之数，以求尽治乱安危之变，是无其地而求种艺之必生也，天下安有是理哉！"① 治理天下的关键就是"一人心"。如果人心不能统一，百姓们就不知所措，再来探讨治乱安危的方法，那就是天方夜谭，不可能做到的。这里的"一人心"的思想与我们的统一思想、明确目标的含义是一致的。这既是管理的出发点，也是归宿，具有强大的凝聚功能和定向控制功能。

陈亮强调说："且以治论古人，终不若以心论古人。夫心者治之根也，治者心之影也，其心然，其治必然。"② 人心是治国的根本，"治"只是人心的影子，是人心的外显表现。人心是这样，"治"即管理也必然是这样。而要真正实现人心统一，则要进行政治教化，才能实行，从而使国家长治久安。"然犹患人心之不同，天时之未顺，贤者私忧而奸者窃笑，是何也？不思所以反其道故也。诚反其道，则政化行，政化行，则人心同，人心同则天时顺。天不远人，人不自反耳。"③ "人心同则天时顺"，人心统一就可以使天下和顺，天下和顺就不会有人出来造反。陈亮的这种重视人心统一的管理思想，还是很有实际的管理价值的。

（二）关于欲望与需求的管理思想

人的欲望是人行为的动力，只要正确地引导，适当地满足人的各种各样的欲望和需求，就能够使管理取得良好的效果。陈亮有这样的论述："齐宣王好色、好货、好勇，皆害道之事也，孟子

① 陈亮：《龙川文集》卷 11，《廷对》，第 116 页。
② 陈亮：《龙川文集》卷 17，《孝景》，第 196 页。
③ 陈亮：《龙川文集》卷 2，《中兴论》，第 22 页。

乃欲进而扩充之：好色人心之同，达之于民无怨旷，则强勉行道达其同心，而好色必不至于溺，而非道之害也；好货人心之所同，而达之于民无冻馁，则强勉行道以达其同心，而好货必不至于陷，而非道之害也；人谁不好勇，而独患其不大耳。人心之所无，虽孟子亦不能以顺而诱之也。”[①] 齐宣王因纵欲，好色、好货、好勇都成了有害的坏事。但是，好色、好货、好勇是人们的共同的欲望，只要正确地引导，就能够使民间没有旷男怨女，也没有人忍饥受冻。按照人们的欲望和需求，坚决努力地推行王道，一定天下同心，社会安定。而如果违背了人的欲望和需求，管理上就很难有所作为。

清代学者戴震也曾指出："凡事为皆有欲，无欲则无为矣；有欲而后有为，有为而归于至当不可易之谓理。"[②] 即认为人的欲望与需求是人的行为的原动力，没有要求则没有人的活动。

至于如何巧妙地运用这种方法，陈亮有具体的阐述："陛下不以喜示天下，而天下恶（何）知机会之可乘；陛下不以怒示天下，而天下恶（何）知仇敌之不可安！弃其喜怒以动天下之机，而欲事功之自成，是闭目而欲行也。"[③] 人的"喜怒哀乐爱恶"是人的不同的需求，却又是国君用来鼓动天下的工具，使用恰当，效果十分灵验。

（三）知人用人的心理思想

宋代王安石认为要在实践过程中来考察人才。"所谓察之者，非专用耳目之聪明，而私听于一人之口也。欲审知其德，问以行，欲审知其才，问以言。得其言行，则试之以事。上为察之者，试

---

① 陈亮：《龙川文集》卷9，《强勉行道大有功》第102页。

② 戴震：《孟子字义疏证·权》。

③ 陈亮：《龙川文集》卷1，《戊申再上孝宗皇帝书》。

之以事是也。"[①] 就是说，仅凭人的耳目，了解到的信息是不全面的，只有在实践中考察才是最理想的。

在管理过程中，或在治理国家的时候，如何用人是每个时代都要讨论的问题。现代管理心理学认为要为职位去寻找最合适的人，而不是寻找最完美的人。这个观点与这段时期的许多大家不谋而合，他们在这一点上的论述还是比较全面深刻的。

宋代王安石认为用人应该"使大者小者、长者短者、强者弱者无不适其任者焉。其如是，则士之愚蒙、鄙陋者，皆能奋其所知以小事，况其贤能智力卓荦者乎"[②]？只有让最适合的人从事最适合的事，人适其职取得其人，才能真正做到世无弃人，人尽其才。王安石还说："一人之身，才有长短，取其长则不问其短；情有忠伪，信其忠则不疑其伪。其意曰：'我以其人长于某事任之，在它事虽短有何害焉？我以其人忠于我心而任之，在它人虽伪何害焉？'"[③] 他的这种用其所长，略其所短；信其所忠，不疑其伪的思想应该说不仅深刻而且很实用。

宋代陈亮也有深刻的论述："臣愿陛下虚怀易虑，开心见诚，疑则勿用，用则勿疑。与其位，勿夺其职；任其事，勿间其言。大臣必使之当大责，迩臣必使之与密议。才不堪此，不以其易制而姑留；才止与此，不以其久次而姑迁。言必责其实，实必要其成。"[④] 陈亮在这段话中，不仅提出了"开心见诚，疑则勿用，用则勿疑"的论断，并且对官员的升迁和政绩的考察提出了自己的主张。在今天读来，仍然具有指导意义。

清代魏源则分析了长与短的辩证关系："不知人之短，不知人

① 王安石：《王文公文集》卷 1，《上皇帝万言书》，第 5 页。
② 王安石：《王文公文集》卷 22。
③ 王安石：《王文公文集》卷 32，《委任》，第 376 页。
④ 陈亮：《龙川文集》卷 2，《论开诚之道》，第 26 页。

之长，不知人长中之短，不知人短中之长，则不可以用人，不可以教人。”① 用人要做到大才大用，小才小用，无才不用，但真正的无才之人是极为少见的，所以用人的关键是“用长弃短”。清代诗人顾嗣协在《杂兴》诗中形象地说明了用长弃短的道理：“骏马能历险，力田不如牛；坚车能载重，渡河不如舟；舍长以就短，智者难为谋。生才归适用，慎勿多苛求。”

（四）关于人才的培训心理思想

在管理过程中，不仅要选拔人才，而且要培训人才，使其在自己的工作岗位上更好地发挥作用。王安石就提出了这方面的思想，他写道：“人之才，未尝不自人主陶冶而成者也。所谓陶冶而成之者何也？亦教之、养之、取之、任之有其道而已。”② 人才没有不是由“人主”陶冶而成的，这里的陶冶应该是全面培养的意思，是要按照一定的规律来教育、培养、选拔和任用。王安石认为天下人才是很多的，只是没有能够及时发现任用而被埋没了。“才之可以为公卿者。困于无补之学，而以此绌死于岩野，概十八九矣。”③ 而且，他还认为天下的人才是适应时代的要求，即时涌现出来的：“吾闻之六国合从而辩说之材出，刘、项并世而筹画战斗之徒起，唐太宗欲治而谟谋谏诤之佐来。”④ 由此可以看出作为革新派的领导人王安石在当时对人才、对国家的治理都是充满信心的。

四、司法心理思想

这一时代的司法心理思想较前一时期更为系统，并有自己的

① 魏源：《治篇上》。
② 王安石：《王文公文集》卷1，《上皇帝万言书》，第3页。
③ 王安石：《王文公文集》卷1，《上皇帝万言书》，第10页。
④ 王安石：《王文公文集》卷32，《材论》，第374页。

理论基础。二程、朱熹为代表的理学家，对犯罪心理思想的认识很深刻。首先，他们肯定心理因素在社会政治生活中的作用，强调"正君心"，"感民心"，主张"德修于己，人自感化"。其次，他们认为"民衣食不足，则不治暇礼义，而饱暖无教，则又近于禽兽"，强调"既富且教"对于移风易俗的意义。

（一）关于犯罪的心理思想

这一时期的思想家们对于犯罪原因、犯罪改造与预防等心理问题的不同认识是基于对人性本质的不同理解而产生的。

1. 气与理杂导致犯罪

理学家在人性问题上的基本观点是"天命之性"与"气质之性"的双重人性论。张载和二程最早提出"天命之性"和"气质之性"的命题。张载在《正蒙·诚明篇》中说："形而后有气质之性，善反之则天地之性存焉，故气质之性，君子有弗性者焉。"二程也同意这个观点，认为："论性不论气，不备；论气不论性，不名。二之则不是。"[①] 意思是说，在谈人性时，天地之性和气质之性都要提到，而且二者不可分。朱熹对张载和二程的双重性论推崇备至，认为它"有功于圣门，有补后于学"。他概括地说："论天地之性，则专指理言；论气质之性，则以理与气杂而言之。"[②] 理学家认为天命之性是天理的体现，作为世界本源的理或天理，在人未有形气之前，它就在于天地之间；待人已有形气之后，这个理便落在人身上而为性。由于人的气禀不同，有清浊偏正之殊，也就产生了贤智愚不肖的差别。而朱熹则更进一步地指出，不仅人的智能、气质、性格等方面的差异是气禀造成的，甚至把人的贫富贵贱、死生寿夭的区别也纳入了这个范畴。自然，人们的犯罪，

① 《河南程氏遗书》卷6。

② 朱熹：《语类》卷4。

也是由于气质之性所决定的了。由此我们可以看出，理学家的人性论的本质就是天命论，那些禀得“衰颓薄浊”之气的人，命中注定是形成了犯罪人格的。

2. “习恶”导致犯罪

王安石从唯物主义的观点来阐述了自己对人性与犯罪关系的认识，他写到：“孔子曰：‘性相近也，习相远也。’此言相近之性以习而相远，则习不可不慎，非为天下之性皆近而已也。习善而已矣，所以上智者；习于恶而已矣，所谓下愚者；一习于善，一习于恶，所以重任者。上智也，下愚也，中人也，其卒也命之而已矣。唯其不移，然后谓之上智；唯其不移，然后谓之下愚，皆于其卒也命之，夫非生而不可移也。”① 王安石认为，天生的人性并没有明显的差别；人们善恶品德的形成决定于后天的习染。孔子所谓“惟上智下愚不移”，是就一个人的最终结果而言。“上智”者始终习善而不移，“下愚”者始终习恶而不移。换言之，在一个人生命结束之前，都存在着改变其品德的可能，我们不能对他作出“上智”或者“下愚”不移的结论，更不能认为人的品质“生而不可移”。这里，王安石阐发的思想表达了他自己的唯物思想，是有积极意义的。

3. 纵欲导致犯罪

王夫之在人欲与犯罪的关系上有他自己的观点。他说：“欲者，己之所欲为，非理之所必为也。”② 就是说“欲”是个人欲望或需求，而不是“理”所认为的应该做的。他把欲望分为四个方面即声色、货利、权势和事功。王夫之反对宋儒“存天理灭人欲”的

① 王安石：《性说》卷 27。

② 王夫之：《读四书大全说》卷 6。

命题，提出了“理欲合性”的见解。“理与欲皆自然而非由人为。”①“礼虽纯为天理之节文，而必寓于人欲以见，虽静而无感通之则，然因乎变合以章其用。唯然，故终不离人而别有天，重不离欲而别有理也。离欲而别为理，其唯释氏为然，盖厌弃物则废人之大伦矣。”② 天理和人欲都是符合自然的，天理寓于人欲之中，离开了人欲也就没有天理了。因此，“薄于欲者亦薄于理。薄天以身受天下者之薄于身任天下”③。王夫之反对人们的正常的欲望，所以也就反对理学家的禁欲主义学说，认为情欲有碍于人的个性发展。他说：“欲无色则无如无目；欲无声则无如无耳；欲无味则无如无口。固将念疾乎父母所生之身而移怒于父母。”他反对纵欲主义，认为如果对欲望没有节制与引导，没有一个“挈矩之道”，就可能导致犯罪心理的产生。王夫之提出对待情欲的正确态度，应该遵循“挈矩之道”，“整齐之好恶而平施之”④。这样，人们的欲望就被限制在一定的水平上，既不会成为无情无欲的万念俱灭之人，也不会成为纵欲无度的违法乱纪之徒。

4. 立法不当导致犯罪

在中国的犯罪心理学思想史上，重刑究竟有利于还是不利于预防和改造犯罪心理，一直是争论不休的问题。清代著名的法学家沈家本对犯罪心理学思想的研究，则比前代人更深入一步。他认为犯罪行为是犯罪心理的外化，探究犯罪心理的原因，实际上是一个涉及到研究为治之本的重要问题。他认识到犯罪心理的形成不是一朝一夕之故，而是长期的习染，“积渐而然”。通过自己的研究获得“重刑不能化其习”的正确认识，并对当时的重刑论

① 王夫之：《张子疏注》卷 3.
② 王夫之：《读四书大全说》卷 6。
③ 王夫之：《诗文传》卷 2。
④ 王夫之：《读通鉴论》。

者提出了较为深刻的批判。他指出只去除罪犯的生理器官而不破除其犯罪心理，即使他自己不能再犯同样的罪行，也可以别的方式进行犯罪；重刑酷罚使用不当反而会使罪犯失却希望，破罐子破摔铤而走险。

沈家本对立法不善导致犯罪也做了较为具体的分析。他对清代的“八议”制度和“犯罪存留养亲”等具体法律条例做了具体的剖析，指出适合的立法会引导民众树立正确的是非观念，避祸就福；不适合的立法，会引诱人们产生错误的是非观念，陷罪就祸。他对于精神病与犯罪之间的关系也有比较清楚的论述：“人至病狂而改易其本性，则凡并中之所为皆非出于其本性，故虽有杀人之事，亦得恕之。”[1] 他还指出确定有或者没有、完全有或不完全有责任能力，应视其精神、知识有无异常，而不应视其形体有无不具。我国古代法律中的“狂易杀人减等”的规定是符合社会客观实际和东西各国法律学说的。

（二）关于司法人员的心理品质

这一时期的司法人员的心理思想主要集中在《折狱龟鉴》中[2]，它的作者认为司法人员的良好的心理品质可以概括为“仁、智、勇”三个方面：“仁”，是要求司法人员对于犯罪违法的人要有怜悯恻隐之心，不要过于苛刻严峻；“智”与“勇”，是要求司法人员应具有大智大勇的心理品质。他写道：“诬有难知者，有易知者。智不足，则有所惑，而于难知者不能辨矣；勇不足，则有所惧，而于易知者不敢辨矣。苟不能辨，亦奚族责。若不敢辨，斯实可罪，孟阳之鞫赃，不阿中丞意；仲游之案劾，不避大帅怒；所

① 沈家本：《历代刑法考》。

② 《折狱龟鉴》是宋代郑克所撰，约成书于南宋初年。

谓勇于义者也。”[1] 意思是说，诬陷有难于查明的，也有容易弄清楚的，如果智慧不足，就会产生迷惑，从而对难于查明的诬陷就不能真正辨明；如果勇气不足，就会产生畏惧心理，从而对易查清楚的诬陷也不敢去查清楚。《折狱龟鉴》的作者认为，对于司法人员，勇的心理品质比智更为重要。因此他一再赞赏能够“胁之以势而不为变”、“诱之以利而不为变”[2] 的司法人员。

（三）关于审判中的心理思想

这一时期的审判心理思想也主要集中在《折狱龟鉴》中，它的作者继承了我国西周时期的著名的“五听”方法，即从罪犯的辞、色、气、耳、目等五个方面的反常心理表现来把握罪犯的心理活动和犯罪情况，同时也十分重视在审判活动中把握罪犯的心理特征。作者强调察情与证据的辩证关系，作者在《证匿·韩亿示医》中就是说考察情理与依靠证据这两种方法，必须在审判活动中灵活地加以运用，在证据难以凭信时，不妨用察情的方法，可以打中罪犯的肺腑之隐；在情理难以考察时，不妨充分利用证据，可以堵塞罪犯的口舌之争，两者交替使用，各适其所宜。不仅如此，他还很注重罪犯的面部表情和言语表现，即所谓“察色”也“察辞”。为了使察辞、察言、察情取得良好的效果，《折狱龟鉴》还提出了审讯过程必须加以注意的几个问题：一是“审谨”。他写到：“人之负冤，多因疑似，听者不能审谨，忿然作威，遂至枉滥，此虽小，可以喻大，故首著焉。”强调了审谨的态度十分重要。二是“贵缓”。认为审判中可以从神气相貌、情理、事迹等方面来观察罪犯的表现，而尤其要注意不要严酷急迫或疏忽大意。

（四）关于改造罪犯的心理思想

---

① 《折狱龟鉴·辨诬·毕仲游案劫》，第 153 页。

② 《折狱龟鉴·鞫情·司马宣杖卒》，第 172 页。

刑罚与教化在改造罪犯中的作用，理学家论述较多，而且涉及的范围广，有刑法心理、犯罪心理的预防和犯罪心理的改造，等等。

1. 刑法是基础，教化为根本

理学家认为老百姓生性愚昧顽劣，往往容易无所顾忌，无所不为，只有用峻法严刑来限制他们，才能使其有所畏惧，不敢萌发犯罪的邪念。刑法的功能是使人产生畏惧心理，不去从事犯罪活动；教化的功能是使人们产生良好的行为，"日迁善而不自知"。刑罚是教化的基础，是教化的必要前提，但教化是治理犯罪的根本方法。程颐说："刑罚虽严，可警于一时，爵赏虽中，不及于后世，惟美恶之谥一定，则荣辱之名不朽矣。故历代圣君贤相莫不持此以励世风。"[①] 朱熹说："谓政刑但使之远罪而已；若是革非其心，非德礼不可。"[②] 他们认为只有通过教化的作用，才能"革非其心"，使人们弃恶从善，才能形成良好的社会风气从而使人们在根本上断绝犯罪的心理。

理学家认为教化是治理犯罪的根本手段。首先，他们重视早期教化对于预防犯罪的重要意义。二程说："万物皆有良能，如每常禽鸟中，做得窠子，极有巧妙处，是它良能，不待学也。人初生，只有吃乳一事不待学，其他皆是学。"[③] 因此通过早期的教化就可以使人们形成良好的道德品质，从而抵制各种不良的风气的影响。他们认为如果从小就教给孩子为人处世的基本道理，并给孩子创造良好的成长环境就能为他们接受社会的伦理道德规范打下基础，从而"习与知长，化与心成"。其次，理学家非常重视自

① 《二程文集·为家君上宰相书》。

② 《朱子语类》卷 33。

③ 《河南程氏遗书》卷 19，第 25 页。

我教育对培养道德品质、抵制不良影响的作用。朱熹在他的《必有邻》一诗中就竭力提倡“自用功”：“德者人心之所用，苟能有德类斯从，不须闭门嗟寥落，但立诚心自用功。”理学家还提出了自我教育的方法：“自省”、“自讼”、“审察”。要求人们要善于自省，能够检查自己的错误，使自己的内心经常处于警戒状态，防止各种邪恶的念头和行为出现。

2. 身教示范，影响民众

宋代王安石十分重视教化对于预防犯罪的作用，提出了一些精辟的见解。在他的《原教》篇中，把教化分为“善教”和“不善教”两类，认为只有善教才能达到良好的化民效果。他写道：“善教浃于民心，而耳目无闻焉，以到扰民者也。不善教者施教于民之耳目，而求浃于心，以道强民者也。”可见“善教”就是君主不是依靠强制，而是以身作则，身教示范，用自己的模范行为去影响民众。这种教化能使民众从内心受到感染，在不知不觉中接受教育，结果是“民化上而不知所以教之源”。所谓“不善教”就是君主不用示范榜样的作用去潜移默化地影响民众，而是专恃强制力量迫使民众接受教育。这种教育希望通过外在的强硬灌输使人们内心诚服，其结果是民众明知统治者在进行教化，却无接受教化的诚意。所以王安石还强调君主的个人修养。他认为，君主首先应当考虑的不是“化民”而是“治己”，只要“治己”做好了，“化民”也就自然实现了。王安石把封建统治者的个人修养，提到了预防犯罪心理、治化天下的高度。

第二节　教育心理学思想

两宋是中国封建社会开始走下坡路的时期，但学术思想却非常活跃，形成了濂（周敦颐）、洛（二程）、关（张载）、闽（朱

熹）四大学派。教育心理思想也相当丰富，几乎所有著名的思想家都在这方面做出过自己的贡献。较之汉魏六朝乃至先秦，两宋时期的教育心理思想有很大的进步与提高。以朱熹同孔子来说，二位同是著名的教育心理思想家，但孔子只是给教育心理思想提供了一个轮廓，缺乏具体的论述；朱熹则不然，他在前人思想的基础上，不只是语焉甚详，论述具体，同时还提出了一些新的内容，如学习过程的实质、朱子读书法等。真可谓是后来居上，"青出于蓝而胜于蓝"。明清之际正处在一个变革时期，各种学术思想包括教育心理思想十分活跃，出现了一派生机。

一、学习心理思想

（一）基本观点

在生知与学知问题上，明代王守仁对生知说作了进一步发挥，提出"致良知"学说，断言"良知之外更无知，致知之外更无学"[①]。明清之际的王夫之不仅强调学知而且指出生知说的荒谬。他说："聪必历于声而始辨，明必择于色而始晰，心出思而得之，不思则不得也。……今乃曰生而知之者，不待学而能，是羔雏贤于野人，而野人贤于君子矣。"[②] 在内求与外铄问题上，宋代的邵雍、二程、陆九渊等继承了内求说，明代的王守仁更断定："心即理也，学者学此心也，求者求此心也。"[③] 与他的"致良知"密切联系。南宋的陈亮、叶适等都反对内求说而主张外铄说，明代的王廷相也非常强调外部因素，认为"诸凡万事万物之知，皆因习、因悟、因过、因疑而然，人也，非天也"[④]。在气禀与性习问题上，朱熹主张

① 《王文成公全书》卷5，《与马子莘》。
② 王夫之：《读四书大全说》卷7。
③ 《王文成公全书·紫阳书院集序》。
④ 王廷相：《雅述》（上篇）。

“气禀说”，在《性理一·人物之性气质之性》中，他认为人的圣贤和愚不肖，英爽和温和，富贵和寿夭，都是由“气”所决定的。王夫之主张性习论，认为“性者天道，习者人道”①。在他看来，人性之所以会生生不已，日生日成，就是由于“习”的影响和作用。

（二）学习的意义

对于学习在获得知识、形成技能、发展智能、培养品德、塑造人性方面的作用，这一时期的思想家、教育家提出了带有总结性的看法，概括如下：

1. 学习是获得知识、形成技能的重要途径

王夫之指出：“所未知者而求觉焉，所未能者而求效焉，于是而有学。因所觉而涵泳之，知日进不已也；于所效而服习之，能日熟而不息也。”② 即所谓学，是从不知到知、从不能到能的过程；所谓习，是涵泳已获得的知识，练习已掌握的技能，使之得到巩固的过程。同时，知识只有经过涵泳复习才能日进不已，技能只有通过反复练习方可逐步熟练。

2. 智力和能力都是在先天的基础上，通过后天的学习形成和发展起来的

宋明理学家虽然肯定人有“良能”存在，但同时又认为人的能力必须通过后天学习才能最终完成与实现。二程指出：“万物皆有良能，如每常禽鸟中，做得窠子，极有巧妙处，是它良能，不待学也。人初生，只有吃乳一事不是学，其他皆是学。”③ 也就是说，“良能”系与生俱来的本能，但对于人来说，除了吃乳外，其他一切能力都是习得的。清代戴震从孟子“非天之降才尔殊”出发，认为

① 《读通鉴论》卷10。

② 王夫之：《四书训义》卷5。

③ 《二程集·遗书》卷19。

"人之性善，故才亦美"。但他又指出，人之才美由于失养可以变得不美，也由于得养可以变得更美。正如他所说："才虽美，譬之良玉，成器而宝之，气泽日新，久能发其光，可宝加乎其前矣；剥之蚀之，委弃不惜，久且伤坏无色，可宝减乎其前矣。"①

明清之际的王夫之认为智力和能力都是在先天的"固有知能"的基础上，通过后天的学习、"适遇"而形成和发展起来的。他说："以性之德言之，人之有知有能也，皆心固有之知能，得学而适遇之者也。"② 这里的"固有之知能"，系先天因素；"得学而适遇"，系后天因素。现代心理学认为，人的智力和能力都是先天和后天的"合金"。王夫之的观点与此是一致的。

3. 学习可以培养品德、塑造人性

古代思想家、教育家以各自不同的人性论为基础，强调并重视学习对人性形成和发展的重大影响。自宋代张载开始，提出了性二元论，即把人性划分为气质之性和天命之性两种。宋代理学家在人性问题上多持此种观点。他们认为，天命之性是至善的，而气质之性则有善有恶。因此，大都主张通过学习来"变化气质"，即去掉其恶的成分，保持并发展其善的因素。张载明确指出："为学大益，在自求变化气质。不尔（皆为人之弊），卒无所发明，不得见圣人之奥。故学者先须变化气质，变化气质与虚心相表里。"③ 朱熹也认为，有善有恶的气质之性，还能干扰天命之性，把天命之性这颗"宝珠"置于浊水之中。所以必须变化气质，使其去恶就善，把天命之性这颗"宝珠"置在清水中，使"其光辉自然发现"，最终使人人成为圣贤④。

① 戴震：《孟子字义疏证下·才》。
② 王夫之：《读四书大全书》卷3。
③ 《张载集·经学理窟·义理》。
④ 《朱子语类》卷17。

（三）学习过程

《中庸》较早对学习过程进行了如下概括："博学之、审问之、慎思之、明辨之、笃行之。"宋明清时期的张载、朱熹、王守仁、王夫之、颜元等对这一问题都有进一步的发挥和阐释。

张载把学习过程分为闻见、穷理和行三个阶段。他特别重视行的阶段，主张"学贵于有用"。《二程全书》载："子（二程）谓子厚曰：'关中之士语学而及政，论政而及礼，乐兵刑之学，庶几善学者。'子厚（张载）曰：'如其诚然，则志大不为名，亦知学贵于有用也。'"张载所提出的"学贵于有用"的命题是中肯的。

王守仁继承《中庸》的传统观点，把学习过程划分为学、问、思、辨、行五个阶段。他也特别重视行在学习过程中的地位和作用。他曾说过这样一番话："吾与诸公讲致知格物，日日如此，讲一二十年俱是如此。诸公听吾言，实去用功，见吾讲一番。自觉长进一番。否则只作一场说话，虽听何用？"[1]意思是说学而不行等于不学，终身未行亦如终身未学。只有学了之后，"实去用功"才会有所长进。

明清之际的王夫之也基本上从学问思辨行五个方面论述学习过程，且不乏特色。他认为，学问思辨行既有一定的序，又有轻重缓急；既有学与辨、问与思、思与学、辨与问之间的内在关系，又有这四者与行的辩证关系。王夫之不仅提出了以行为重点的学习过程论，还提出了学、问、思、行的四阶段学习论[2]。

颜元非常重视学习过程的复习、练习环节。认为学后仅仅习两三次不行，还必须经常地进行复习、练习，这样才能使知识得以巩固，技能趋于熟练。他说："思过读过，总不如学过；一学便住也终

① 王守仁：《传习录》下。

② 参见燕国材：《明清心理思想研究》，湖南人民出版社1988年版，第276页。

殆，不如习过；习三两次，终不与我为一，总不如时习方能有得。"①颜元重视"习"的环节并不是一个偶然现象。它是对宋明以后空疏不实的士林学风的反动，其主张具有重大的社会意义。

对学、问、思、辨、行等问题发挥、阐释得最为全面的是南宋朱熹。他将学习过程的各阶段称之为"为学之序"，并列为他所主办的白鹿洞书院的教规。他说："学问思辨四者，所以穷理也。若夫笃行之事，则自修身以至于处事接物，亦各有要。"② 朱熹对志、学、问、思、辨、习、行等都有较详细的阐释。综观他的有关言论和实践，可以把学习过程划分为立志、博学、审问、慎思、明辨、时习、笃行七个阶段。下面就按这七个阶段对朱熹的有关论述作些介绍：

1. 立志

朱熹主张学习必须先立志。他说："立志不定，如何读书。"③只有立了志，学习才会有"著力处"，才会"把学问做一件事看"。朱熹不仅强调立志的重要，同时还对立志提出了一定的要求。归纳言之，要求有二：一是立志要"高尚"，如说：立志要做好人不做贵人，要"直截去学尧舜"；二是立志要坚定，说："办得坚固心，一味向前，何患不进。"④

2. 博学

朱熹主张学习要多闻多见。"不然，则闻见孤寡，不足以为学矣。"⑤ 他还指出，博学不是杂学、乱学，不是"杂而无统"，必须把博与专结合起来。他说："博学，谓天地万物之理，修己治人之方，皆当

---

① 颜元：《习斋言行录》卷下。
② 朱熹：《白鹿洞书院教条》。
③ 朱熹：《语类》卷1。
④ 朱熹：《性理精义》卷7。
⑤ 《朱子语类》卷24。

所学，然亦各有次序，当以其大而急者为先，不可杂而无统也。”①

3. 审问

朱熹认为，博学之后，应当进行审问。他说：“问之审，然后有以尽师友之情，故能反复之发其端而可思。”② 问与疑是孪生姊妹，要有所疑，才会有所问。因此，朱熹特别强调疑的重要意义。他说：“读书无疑者，须教有疑。有疑者，却要无疑，到这里方是长进。”③ 从无疑到有疑，再到无疑的学习过程，是符合认识规律的。

4. 慎思

在朱熹看来，思在学习过程中的作用是很大的。他反复强调，在学习过程中只有“慎思”、“谨思”、“深沉潜思”、“缓缓精思”，“反复推究穷研”，才能使所得“精而不杂”，才能使知识“融会贯通”，才能“使其意皆若出于吾之口”。朱熹还认为，思必须以闻见、博学为基础，不能凭空进行。他说：“如今人理会学，须是有见闻，岂能舍此？先是于见闻上做功夫，到然后脱然贯通。”④

5. 明辨

朱熹认为，慎思之后，必须明辨。明辨既是慎思的自然发展，也是慎思的必然结果。所谓明辨，就如庖丁解牛，“目视全无牛”，即所见并非“浑沦物事”，而是脉络分明、道理清晰。要做到明辨，必须善于抓住关键，步步深入，然后“脉络自开”。他说：“读书，须是看着他那缝罅处，方寻得道理透彻。……看见缝罅处，脉络自开。”⑤

6. 时习

朱熹很重视经常不断地进行温习、续习。所谓时习，他认为

---

① 《朱子语类辑略》。
② 朱熹：《四书或问·中庸或问》。
③ 《朱子语类》卷 11。
④ 《朱子语类》卷 98。
⑤ 《朱子语类》卷 10。

就是“时时习之”，“学之不已，如鸟数飞”。他还主张不仅要“习旧闻”，而且要有“新得”。温故必须知新，才能学有进步，真有所得。如果单纯温故而不知新，便是机械重复的“记问之学”①。

7. 笃行

在知行关系上，朱熹认为两者是互相影响、相互促进的。他说：“知之愈明，则行之愈笃；行之愈笃，则知之益明。”②他强调“行为重”，认为学习的最终目的是在穷理的基础上“力行以终之”。当然，朱熹所说的行，主要是指封建伦理道德的个人修养，与应用知识于实践不完全相同。

（四）学习的心理条件

我国古代的许多思想家、教育家认为，学习成功需要智能以外心理因素的参与。宋明清时期的思想家、教育家考察过志向、注意、意志、性格等心理因素与学习的关系。

志向远大是学习的重要心理条件。前面已说过朱熹十分重视立志，认为这是学习的首要条件。清代王夫之对“志”更为重视，认为它是人区别于动物的特征之一：“人之所以异于禽兽，唯志而已矣。不守其志，不充其量，则人何以异于禽兽哉？”③他指出：志向远大恒久在学习中有重要地位。“入学之志，尚志为先”，“志立则学思从之，故才日益而聪明盛”。④他强调立志的专一，认为人不可朝三暮四，随意改变。

注意是学习的门户。明代王守仁对集中注意与学习的关系作过深入的考察。他说：“诸公在此，务要立个必为圣人之心，时时刻刻须是一捧一条痕，一掴一掌血。方能听吾说话，句句得力，若

① 《论语集注》卷2。
② 《朱子语类》卷64。
③ 《思问录·外篇》。
④ 《张子正蒙注》卷5。

茫茫荡荡度日，譬如一块死肉，打也知不得痛痒，恐终不济事。"①可见在学习中，必须"专心一志"，做到口到心到。这段话中还具体揭示了注意状态的正反两种情况：注意集中地进行学习，便能"句句得力"，在心中留下迹象；学习时注意涣散，则如"一块死肉"，不知痛痒，结果是"终不济事"。王守仁还特别指出，儿童初学时，往往"心猿意马，拴缚不定"，因此更要唤起他们自觉的集中注意的状态。

兴趣是学习的重要心理条件。宋代张载说："学者不论天资美恶，亦不专在勤苦，但观其趣向着心处如何……此始学之良术也。"② 张载还提出志趣一语，主张人的志趣要远大，不要鼠目寸光；否则就会"虽学无成"。他说："人若志趣不远，心不在焉，虽学无成。"③ 朱熹认为必须对学习产生浓厚的兴趣，方能把学习搞好，指出："读书须读到不忍舍处，方是见得真味。若读之数过，略晓其义即厌之，则是于此一卷书，犹未得趣焉。"④

热烈的情感是学习的重要驱力。明代王守仁根据自己的教学经验与治学心得，提出了"中心喜悦"在学习过程中的作用问题。他在《传习录》中写道："大抵童子之情，乐嬉游而惮拘检，如草木之始萌芽，舒畅之则条达，摧挠之则衰痿。今教童子，必使其趋向鼓舞，中心喜悦，则其进自不能已。"也就是说，愉悦的情绪能促进学习。明清之际的王夫之认为"乐"是"勉"的基础，主张把乐和勉结合起来。在他看来，学习是一项艰苦的劳动，如果没有严谨刻苦的学习态度和勉力顽强的学习精神，终将一事无成，更谈不上获得知识和技能。他写道："学者不自勉，而欲教者无俯从，终其身于不知不能

① 王守仁：《传习录》下。

② 《张载集·经学理窟·学大原下》。

③ 张载：《经学理窟·义理》。

④ 朱熹：《学规类编》。

而已矣。"[1] 他进而指出，"勉"而无"乐"就难以坚持。这是由情感的特殊功能所决定的："和者于物不逆，乐者于心不厌。"只有把学习视为乐事，才能不畏苦难，"欣于有得"[2]。

坚强的意志是学习的重要条件。学习活动既有快乐的一面，又有艰苦的一面。只有具备坚强的意志，才能使学习活动有效地进行。"著紧用力"是朱熹六大学习方法之一。其意就是指学习要加强意志，抖擞精神，下苦功夫，花大力气。朱熹认为"为学不进，只是不勇"[3]，学习"须下困学勉行的工夫方得"[4]。他还进一步指出，不论人的素质、智力如何，学习都必须下苦功夫："大抵为学，虽有聪明之资，必须做迟钝功夫，始得。既是迟钝之资，却做聪明底样工夫，如何得？"[5]

优良性格也是搞好学习必须具备的心理条件。朱熹认为"读书之法无他，惟是笃志虚心，反复详玩，为有功耳"[6]。主张学习要"虚心涵泳"，不要固执己见。一个人只有具有独立性格，才能进行独立思考。朱熹强调学要"自去理会，自去体察，自去涵养"[7]，主张学习要靠自己独立思考。批判创新与独立思考是密切联系的，真正的独立思考必然会引向批判创新。王守仁在《答罗整庵书》中说："学，天下之公学也，非朱子所得而私也，非孔子所得而私也。"在他看来，学者必须独立思考，不要人云亦云；必须批判创新，不能亦步亦趋。明清之际著名学者顾炎武反对学者一味追求模仿，大力提倡学贵独立创造。他说："近代文章之病，全在摹仿。即

① 王夫之：《四书训义》卷25。
② 王夫之：《张子正蒙注·诚明篇》。
③ 《朱子语类辑略》。
④ 朱熹：《性理精义》。
⑤ 《朱子语类》卷8。
⑥ 朱熹：《学规类编》。
⑦ 《朱子语类》卷13。

使逼肖古人，已非极诣，况遗其神理而得其皮毛者乎？”[1]

（五）学习的原则与方法

我国古代教育家、思想家关于学习的原则和方法有很多论述，而以朱熹的《读书之要》总其成，提出了六大“读书法”，即循序渐进、熟读精思、虚心涵泳、切己体察、著紧用力、居敬持志。将宋明清时期教育家、思想家的有关思想概括起来，可归纳为以下几条原则方法。

1. 自求自得

这是关于学习的主动性和积极性原则。它为宋明道学家极力推崇。张载主张自求自得，他说：“闻见之善者，谓之学则可，谓之道则不可。须是自求，已能寻见义理，则自有旨趣，自得之则居之安矣。”“学贵心悟，守旧无功。”[2] 明代的王廷相反对“记问”之学，提倡“自得之学”。他说：“自得之学可以终身用之，记闻而有得者，衰则忘之矣，不出于心悟故也。故君子之学，贵于深造自养，以致其自得焉。”[3] 王守仁把“消化自得”分为两个层次：一是“点化”，这是由教师指导而得；一是“解化”，这是由学习者自己独立思考而得。他更主张后者：“学问要点化，但不如自家解化者，自一了百当；不然，亦点化许多不得。”[4]

2. 循序渐进

这是在学习中要求按部就班有系统有步骤地进行的原则。朱熹明确提出了这条原则。他认为读书学习最为要紧的是“循序而渐进，熟读而精思可也”[5]。朱熹还以学习《论语》和《孟子》两

① 顾炎武：《日知录》卷19，《文人摹仿之病》条。
② 张载：《经学理窟·义理》。
③ 王廷相：《慎言·潜心篇》。
④ 王守仁：《紫阳书院集序》。
⑤ 《朱子文集》卷74，《读书之要》。

部书为例来阐明什么是循序渐进。他说："以二书言之，则先《论》而后《孟》，通一书而后及一书。以一书言之，则其篇章、文句、首尾、次第亦各有序，而不可乱也。量力所至，约其课程而谨守之，字求其训，句索其旨。未得乎前，则不敢求其后；未通乎此，则不敢志乎彼。如是循序而渐进焉，则意定理明而无疏易凌躐之患矣。"[①] 也就是要求学习时做到由易及难，逐步深入，量力而行。

3. 熟读精思

这是指学习中强调记忆与思维紧密结合的原则。在历史上，明确把记忆与思维结合起来而提出熟读精思原则的是朱熹。他写道："大抵观书，先须熟读，使其言皆若出于吾之口，继以精思，使其意旨若出于吾之心，然后可以有得尔。"[②] 这里强调了记忆和思维在学习中的重要作用，必须在记忆的基础上理解，又在理解中加深记忆。朱熹还指出了熟的要求。他说："学者须是熟，熟时一唤便唤在目前。"[③]对于精思，朱熹主张采用层层深入的思考方法。他指出学习"如入城廓，须是逐衙坊里巷，屋庐台榭，车马人物一一看过方是"[④]。他又说："为学读书，须是耐烦细心去体会，切不可粗心。若曰何必读书，自有个捷径法，便是误人的深坑也。未见道理时，恰如数重物色包裹在里许，无缘可以便见得，须是今日去了一重，又见得一重，明日又去了一重，又见得一重。去尽皮，方见肉；去尽肉，方见骨；去尽骨，方见髓。使粗心大气不得。"[⑤]

4. 博约结合

这是学习中要求广博与专精相结合的原则。王夫之对博约的

---

① 《朱子文集》卷 74，《读书之要》。

②③ 《朱子语类》卷 10。

④ 朱熹：《先正读书诀》。

⑤ 朱熹：《学规类编》卷 4，《诸儒读书法》。

辩证关系作过精辟的论述。他说:"约者博之约,而博者约之博。故将以反说夫约,于是乎博学而详说之,凡其为博而详者,假道谬途而深劳反复,果何为哉?"①贯彻运用博约结合的原则有两条途径:一是广读。我国古代学者有博览群书的传统。明清之际的黄宗羲就是其中的一位。《浙江通志》上说他是"上下古今,穿穴群言,自天官地志,九流百家之教,无不精研"。二是精读。朱熹主张读书要仔细。他说:"读书须是仔细,逐字逐句,要见著落。"②关于这一方面,陆九渊也讲过一段话:"读书之法,须是平平淡淡去看,仔细顽味,不可草草。"③这里的所谓"平平淡淡,仔细顽味",显然是对精读的要求。

二、品德心理思想

现代教育心理学认为,道德品德的构成要素包括道德认识(知)、道德情感(情)、道德意志(意)、道德行为(行)四项。道德品质的形成是知、情、意、行诸要素由简单到复杂、由低级到高级、有量变到质变的矛盾运动过程,一般要经由道德认识、道德情感、道德意志、道德行为四个阶段。古代思想家、教育家虽没有明确提出知、情、意、行四个阶段,但在他们的言论中已涉及有关因素,为后人提供了宝贵的思想。下面从四个方面论述宋明时期的有关思想。

(一)关于道德认识

朱熹重视"讲明义理",强调"习与智长",就是要求掌握道德概念,提高道德认识。他说:"若讲得道理明时,自是事亲不得不孝,事兄不得不弟,交朋友不得不信。"④掌握了道德知识,就

① 王夫之:《读四书大全说》卷6。
② 朱熹:《学规类编》。
③ 《陆九渊集》卷35,《语录下》。
④ 《朱子语类》卷9。

为自己的思想行为立下了规矩，无须他人来作各种禁防："苟知理之当然，而责其身以必然，则夫规矩禁防之具，岂待他人设之而后有所持循哉？"[①] 王守仁认为"孝弟忠信礼义廉耻"教育，要"讽之读书，以开其知觉"[②]。也就是说，通过读书提高道德认识。形成道德认识，根本的是要帮助学生掌握道德概念。通过举日常生活中的事例，可以生动地说明道德概念，加深印象。朱熹在阐释"忠"这个概念时，不仅下了"忠者，诚实不欺之名"[③] 的定义，还举例说："谓与人说话时，说到底见得凭地了。若说一半，不肯说尽，便是不忠。"[④] 经常地评价学生的道德品质是形成学生道德认识的手段。明末清初的颜元注意经常及时地评价学生的道德品质。例如，有一个学生在冬天"取薪燎火，人有薪置其室近，欲取之，思之不可，而远取己薪"。颜元听到弟子这一"善行"，第二天就到学舍，当着弟子们的面，鼓励他说：其行，"充此意，可以作圣矣"。给予很高的评价，并要求其他学生发扬这种不自私的精神。

（二）关于道德情感

朱熹提出"发而中节"、"惩忿窒欲"等，就与道德情感问题有关。在论述道德情感的功能时，朱熹主张要加以具体分析，如同样是怒的情绪，"血气之怒"为恶，"义理之怒"为善；作为情绪的愤怒是"不可有"的，但作为情感的义愤则"不可无"[⑤]。只有恶的情感，发而不中节的情感，才会影响人心之正，而善的情感，发而中节的情感，却是万万去不得的。清代戴震对于道德情

---

① 朱熹：《白鹿洞书院教条》。
② 王守仁：《传习录》中，《训蒙大意示教读教伯颂等》。
③ 《朱子语录》卷27。
④ 《朱子语类》卷21。
⑤ 《朱子语类》卷13。

感的意义说得更为明确透彻："理也者，情之不爽失也，未有情不得而理得者也。"[①] 也就是说，任何道德认识，如果没有愉快的道德情感悦纳之，终不能为人所接受，"情得"是"理得"的前提条件。

诗歌是陶冶学生道德情感的手段。朱熹重视《诗》在德育中的作用。他在《四书集注》中说："凡《诗》之言，善者，可以感发人之善心；恶者，可以惩创人之逸志。其用归于使人得其情性之正而已。"明代王守仁也强调诗歌的陶冶情感的功能："凡习礼歌诗之数，皆所以常存童子之心。使其乐习不倦，而无暇及于邪僻。"[②] 清代王夫之也明确指出，学《诗》的主要价值在于鼓舞青年学生的道德情感，使其立志做一个英雄豪杰，并进而做一个圣贤。他说："圣人对诗教以荡涤其浊心，震其暮气，纳之于豪杰，而后期之以圣贤。此救人道于乱世之大权也。"[③]

宋代杨简明确提出了"以乐养德"的观点："人生不能无乐，而其乐有邪有正焉，其乐有德性而生者，虽永言之，嗟叹之，不知手之舞之，足之蹈之，无非德者，无非正者。其乐由放心而作者，则为淫靡之音，繁急之音，郑卫之音。朝歌北鄙之音。先王作中正之音，庄敬之音，和平之音，无非德性之乐。故先王之乐足以感人中正、庄敬、和平之心，是谓易直子谅之心，足以消人放逸、淫靡、繁急之心，故曰：移风易俗，莫善于乐。盖声有无形之妙，足以深入乎人心。中正之心人所自有，惟其无以感之。今中正之音感之于外，则其机自动，其化自敏。故曰：作乐崇德。不惟愚不肖赖乐以感动，而贤智亦以乐养德。"[④] 他认为音乐与人的心理是相互作用的关系，人心有正心与放心（邪心），正心产生中

① 戴震：《孟子字义疏证》卷上。

② 王守仁：《传习录》中。

③ 王夫之：《四书训义》卷21。

④ 杨简：《杨氏易传·注豫卦》。

正、庄敬、和平的音乐，这种音乐又反过来足以涵养中正、庄敬、和平的情感；另一方面，邪心产生放逸、淫靡、繁急的音乐，这种音乐也反过来足以兴起放逸、淫靡、繁急的情感。清代王夫之阐述了学乐的三种价值，一是宗教的价值，足以“格神人”，宣天地之元气；二是社会的价值，足以“易风俗”；三是道德的价值，足以“养人心之和”，陶冶道德情操[①]。他对于后者特别强调：“习焉而渐得其理，以移易性情而向于善。此乐之教所由设也。”[②]

道德情感和道德认识的“合金”就是道德信念。道德信念在德育过程中具有关键作用。宋代张载认为“逊其志于仁则得仁，逊其志于义则得义”[③]。清代王夫之说得更淋漓尽致：一个人树立了道德信念，“则无以自信于生平。盖期之有恒，念之不昧，以之酬酢于万物者，皆秉此以行之”[④]。认为道德信念是人们持之以恒、念念不忘其道德行为的前提条件。

（三）关于道德意志

张载把“士先志”作为“教之大伦”[⑤]，把立志作为人的事业和德性的基础：“志大则才大，事业大，故曰‘可大’，又曰‘富有’；志久则气久、德性久，故曰‘可久’，又曰‘日新’。”[⑥] 朱熹把志、才（才能）、术（技能）作为成就事业的三大要素：“士之所以能立天下之事者，以其有志而已。然非才则无以济其志，非术则无以辅其才。是以古之君子，未有不兼是三者，而能有为于世者。”[⑦] 陆九渊把“先辨志”作为道德教育的前提[⑧]。王夫之把

① 王夫之：《四书训义》卷7。
② 王夫之：《礼记章句》卷19。
③⑤ 张载：《正蒙·中正》。
④ 王夫之：《四书训义》卷9。
⑥ 张载：《正蒙·至当》。
⑦ 《朱子文集·通鉴室记》。
⑧ 《陆九渊集》卷21，《论语说》。

道德意志作为衡量学生的“德业”的重要标志：“志之笃，则气从其志，以不倦而日新。盖言学者德业之始终，一以志为大小久暂之区量。”①

抵制诱惑、坚持信念是衡量意志力的重要标准。为了抵制诱惑，甚至可以不惜牺牲个人的生命。这种思想在宋明理学家那里被发挥到极端，他们提出了“存天理，灭人欲”的道德说教。清代王夫之反对理学家的这一命题，提出了“理欲合性”的见解。他对于培养道德意志的看法更接近于孔子的思想。他说：“始之立其志，勿自隘也，必求尽乎道也。继之贞其志，勿自乱也，必允合乎道也。终之遂其志，勿自任也，不可逾乎道也。”② 这里所说的“贞其志”，就是要人们具有坚贞的道德意志，内不为私欲所乱，外不为事物所夺。

（四）关于道德行为

重视“行”可以说是中国古代学术思想的一个优良传统。反映在德育心理方面，就是特别重视道德实践，重视道德行为的训练，重视道德习惯的培养。宋代理学家提出的知先行后、知轻行重的观点在某种程度上反映了他们对于道德实践的重视。朱熹在论述道德修养的过程时就说过：“致知力行，用功不可偏，偏过一边，则一边受病。如程子云：‘涵养须用敬，进学在致知。’分明自作两脚说，但只要分先后轻重，论先后，当以致知为先；论轻重，当以力行为重。”③ 陆九渊虽然在论学时主张先讲明，后践履，知之在先，行之在后，但在论述道德修养时却不尽相同，他把“履”作为整个道德修养过程的出发点。王夫之主张“行可兼知”，

① 王夫之：《张子正蒙注》卷3，《至当》。

② 王夫之：《四书训义》卷11。

③ 《朱子语类》卷9。

认为道德认识只有在实际的道德行为中获得。他说："盖尝论之，何以谓之德？行焉而得之谓也。何以谓之善？处焉而宜之谓也。不行胡得？不处胡宜？"[1] 颜元继承了陈亮的事功之学，反对宋儒空寂静养的主张。他说："吾谓德性以用而见其醇驳，口笔之醇者不足恃；学问以用而见其得失，口笔之得者不足恃。"[2]

培养学生的道德行为，应使学生能够正确对待自己的缺点错误。明代王守仁在教学教条中拟订了一个功课表，把"考德"作为一天中的第一堂课。他要求学生入学时首先要行参揖礼；其次由教师依次询问每个学生，要求他们反省自己在过去的一天中，在家里、校内或街上的一切行为与心术，如有过失，当坦诚承认并表示悔过的决心。教师再针对学生的个别情况加以训诫或勉励。培养学生的道德行为，还应进行道德行为的训练，建立良好的道德习惯。朱熹专门编写了《童蒙须知》，作为儿童道德行为训练的教材。其训练内容包括"衣服冠履"、"言语步趋"、"洒扫涓洁"、"读书写字"和"杂细事宜"等。

在品德形成过程中，榜样起着重要的作用。王夫之主张教师应"躬行倡导"。他说："孝弟者，生于人之心，而不可以言喻者也。讲求其理，则迂阔而辞不能达，科以为教，则饰行而非自得。故先王所以化成天下者，惟躬行而使人之自生其心，则不待言孝弟而已众著之矣。古人诱掖扶进之大用，洵非后世之所能与也。"[3] 意思是说，像孝、悌这样的道德品质，不能只通过"讲求其理"的言教来获得，而且要通过"躬行"来化成。因为教师的躬行倡导最容易激发起学生的道德动机，使人"自生其心"，所以王夫之又

① 王夫之：《大学补传衍》。
② 《颜习斋先生年谱》卷上。
③ 王夫之：《礼记章句》卷8。

说："……保傅之教，则自未入学之先，通乎学成之后，与自学归沐之时，恒有教导之官以养其德。养者，从容涵育之谓。父子君臣之道，非犹夫大学之教，可程功计较而责其成，惟日与居游，躬行倡导，察微知著，先事而旁喻之，使自得也。审者，慎于微而使验于心也。观，察也。太傅在世子之侧，无事亲之事，但其躬行敦厚，动必以礼，与忠孝之理同原一致。察其所以用心，而道不远矣。"[①] 这说明，教师必须通过"日与居游"，以自己的良好道德行为感染学生，以周围的日常生活中的事例教育学生，这样才能取得良好的德育效果。

三、教师心理思想

教师在学生成长中起着重要作用。慎择师友是我国古代学者一贯强调的思想。二程指出："学者必求其师"，"故求师不可不慎"[②]。元初吴澄肯定择师的重要，指出"学者尤系于教者焉"[③]，学"必以择师为先"[④]。明清之际的黄宗羲认为，任何人才的成长都不能没有教师的培育。他指出："古今学者有大小，未有无师而成者也。"[⑤]

教师要发挥其作用，必须具备一定的条件，否则不仅不能培养发展人的才能，而且还会起到相反的作用。王安石明确地指出了这一点："盖今之教也，非特不能成人之才而已，又从而困苦毁坏之，使不得成才者，何也？夫人之才，成于专而毁于杂。"[⑥]

① 王夫之：《礼记章句》卷8。
② 《遗书》卷25。
③ 《草庐吴文正公全集》卷20，《瑞州路正德书院记》。
④ 《草庐吴文正公全集》卷22，《旧冈义塾记》。
⑤ 《南雷文案》卷6。
⑥ 《王文公文集》卷6，《上皇帝万言书》。

那么，如何才能“善教”？古代学者提出了不少有益的主张，从中可以概括出以下一些教师的心理品质要求。

1. 乐学进取

乐学进取是教师的一项基本的心理品质。二程强调称职的教师应该乐学，指出“教人未见意趣，必不乐学”①。朱熹对孔子的“温故而知新”作了这样的阐发：“温，寻绎也；故者，旧所闻；新者，今所得。言学能时习旧闻，而每有新得，则学在我，而其应不穷，故可以为人师。”② 这里朱熹明确指出了温故知新可以为人师的道理，强调掌握新知识的重要。朱熹还进一步指出，作为教师，所学知识要融会贯通。他说：“若夫记问之学，则无得于心，而所知有限，故《学记》讥其不足以为人师。”③

2. 沉稳开朗

这是对教师个性品质的要求。朱熹认为教师应不为情绪所纠缠，只有“气清而心正”，才能“性全而情不乱”。所以他说：“学者则当存心以养性而节其情也。今以圣人为无心，而遂以为心不可以须臾有事，然则天之所以与我者，何为而独有此赘物乎？”④ 教师的态度要庄重，朱熹在《敬斋箴》中曾提出这样的要求：“正其衣冠，尊其瞻视。潜心以居，对越上帝。足容必重，手容必恭。择地而蹈，折旋蚁封。出门如宾，承事如祭。战战兢兢，罔敢或易。”教师既要沉稳严肃，又要性格开朗。宋代程颢具有乐观开朗的性格，对学生和善可亲，学生与他交往总感到“如坐春风”。黄宗羲在《明道学案》中这样记载：“游定夫访龟山，龟山曰：‘公适从何来？’定夫曰：‘某在春风和气中归来。’龟山问其所之，乃自明道处来也。”

① 《遗书》卷2上。

②③ 《论语集注》卷1。

④ 《朱文公文集·答徐景光》。

3. 启发诱导

王安石赞成孔子的“举一反三”的启发式教学方法。他强调思的观点，提出教学必须“传以心”而“受以意”，不能满足于口问耳听。他说：“古之学者，虽问于口，而其传以心；虽听以耳，而其受以意。故为师者不烦，而学者有得也。”[①]王安石还认为积极的思维有利于知识的巩固，指出：“其思之不深，则其取之不固。”[②]元初吴澄明确把开导启发作为善教者的一项要求。他说：“善于教者，开导其志而尽言，使人思而绎之而继续其志……故教者之言虽至约而不繁，而能使人通之；虽至微而不显，而能使人善之；虽少而譬，而能使人晓之。”[③] 朱熹重视在教学中使学生有疑，开展积极的思维活动。他说：“读书无疑者，须教有疑；有疑者，却要无疑，到这里方是长进。”[④] 王守仁反对死背章句，指出：“若近世之训蒙稚者，日惟督以句读课仿，责其检束，而不知导之以礼；求其聪明而不知养之以善；鞭鞑绳缚，若待拘囚。”[⑤]他主张使学生自觉地解决问题。他说：“学问也要点化，但不如自家解化者，自一了百当不然，亦点化许多不得。”[⑥]意思是在教师的启发下，学生自己彻底了解问题，一通百通。如学生一窍不通，多指导也无用。强调使学生积极思维是抓住了启发式教学的关键。显然，启发诱导是教学成功的能力要求。

4. 联系实际

联系实际是教师应具备的一项能力。王安石认为，造成不能培养出人才的原因在于教师不能提供有益有用之学。他说：“才之可以为公卿者，困于无补之学，而以此绌死于岩野，盖十八九矣。”[⑦]

---

①② 《临川集・书洪范传后》。
③ 《草庐吴文正公全集》卷 35，《礼记纂言》。
④ 《朱子语类》卷 11。
⑤ 王守仁：《传习录》中。
⑥ 王守仁：《传习录》下。
⑦ 《王文公文集》卷 1，《上皇帝万言书》。

元初吴澄主张"实学",反对专做文字功夫的教学,认为那不是"孔孟教人之法"。他有一段精辟的论述:"今不就身上实学,却就文字上钻刺。言某人言性如何,某人言性如何,非善学者也。孔孟教人之法不如此。如若去燕京者,观其行程节次,即日雇船买马起程,两月之间,可到燕京。则见其宫阙是如何,街道是如何,风沙如何,习俗如何,并皆了然,不待问人。今不求到燕京,却但将曾到人所记录,遂一去挨究参互比较,见他人所记录者有不同,愈添惑乱。盖不亲到其地,而但凭人之言,则愈求而愈不得其真矣。"①

5. 因材施教

孔子最早运用因材施教原则。因材施教既是一条教育原则,同时又是教师应具备的一项能力。因此后世许多教育家对此十分重视。朱熹主张对狂、狷等不同类型的人要"因其志节,激厉裁抑",并明确提出了"圣贤施教,各因其材"的命题。他说:"圣贤施教,各因其材,小以成小,大以成大,无弃人也。"② 清颜元反对"只教人静坐、读书",认为因材施教才能培养出人才。指出:"孔子教人,各因其材,何处不可见?但先生辈只教人静坐、读书,不惟孔子之教不可见,而天下之材从此皆误矣。"③ 颜元进一步指出教学要适合学生的个性特点:"人之质性各异,当就其质性之所近、心志之所愿、才力之所能以为学,则易成。"④ 王守仁认为根据学生的天资施教,能保持学生旺盛的学习精力和兴趣。他说:"凡授书不在徒多,但贵精熟。量其资禀,能二百字者,止可授以一百字。常使精神力量有余,则无厌苦之患,而有自得之美。"⑤

① 《草庐吴文正公全集》卷2,《答人问性理》。
② 朱熹:《孟子集注》卷13。
③ 颜元:《四书正误》卷4,《先进》。
④ 颜元:《四书正误》卷6,《离娄》。
⑤ 王守仁:《传习录》中。

第三节　文艺心理学思想

一、音乐心理思想

这一时期是音乐心理思想开始反思的时代。也许是由于社会的动荡变迁，封建社会由鼎盛时期进入衰退期，从前的那种音乐教化人伦的理想已经在历史与现实面前碰得粉碎。其他多种文化艺术样式的兴起成熟后，表达人们思想感情的方式和途径增多了，音乐教化人伦的作用被削弱，人们开始意识到音乐仅仅是音乐，是文化艺术中的一种形式，成为艺人小技，供人欣赏娱乐。因此这一时期的学者论述音乐时，言必称古人云云，哀叹现世音乐的衰落，礼坏乐崩。他们的心理思想可以概括为以下几点：

（一）音乐功能的发挥因人而异，因时而异

宋代方回在他的《叶君爱琴诗序》中写道："琴者，古圣贤养心修身化民育物之具，而后世以为一艺。予尝谓琴得其人，钟子期死伯牙破而绝其弦，嵇康与广凌散俱绝不恨也。琴非其人，司马相如以挑文君，董兰以误贤相房官，是故琴不在琴而在人。"①他认为古今琴的不同功用——"养心修身化民育物"与"一艺"，是由于人不同而造成的，并不是音乐自身的原因，钟子期、伯牙、嵇康以音乐修身养性，化民育礼；司马相如、董兰则以音乐挑逗女人，误人子弟。这一切都是人的思想感情决定音乐的功能。赵孟则认为音乐因"世衰道微流为贱工之事，为士者亦耻之"，音乐衰落情形的出现是因为"世衰道微"，而士人又不以振兴音乐、挽救

---

① 方回：《桐江续集》卷33，《叶君爱琴诗序》，四库全书珍本。

世风为己任，反而以操弄音乐为羞耻。然而音乐要能够“动天地，感鬼神，移风易俗者，不可毫厘差也”[①]。由此可以看出，这一时期的学者文人开始反思音乐的社会地位和作用。

（二）“乐有志，声有容”，音乐应该用生动的音乐形象来表达人丰富的思想感情

自古有“诗言志”之说，然而在唐宋以后诗词都可以依韵吟唱，因而诗词对音乐的影响很大，所以有人提出“乐有志，声有容”的观点，认为应该以生动的音乐形象表达人丰富的思想感情。江少虞在《宋朝事实类苑》中写道：

> 古诗皆咏之，然后以声依咏之成曲，谓之协律。其志安和，则以安和之声咏之；其志怨思，则以怨思之声咏之。故治世之音安以乐，则诗与志，声与曲，莫不安且乐。乱世之声怨与怒，则诗与志，声与曲，莫不怨且怒。此所以审音而知政也。

他认为诗歌中的“志”安静和顺，那么就以安静和顺声律吟唱；诗歌中的“志”怨恨忧愁，那么就以怨恨忧愁的音调吟唱。所以，安定有序的社会的音乐安静和乐，那么“诗与志，声与曲”也都没有不安静快乐的；混乱无序的社会的音乐怨恨愤怒，那么那时的“诗与志，声与曲”也都充满怨恨愤怒。可见音乐表达人的思想感情是受诗词的影响。江少虞在另一段话中更明确地指出：“……乐师之志，主于中节奏，谐音律而已。古人乐师，皆能通天下之志，故其哀乐成于心，然后宣于声，则必有形容以表之。古乐有声，声有容，其所以感人深者，不独出于器而已。”[②] 意思是说，现世的乐师的“志”，主要用在使音乐符合节奏，与音律相和谐。但古代

① 赵孟：《松雪斋文集》卷6，《乐原》，四部丛刊本。

② 江少虞：《宋朝事实类苑》，上海古籍出版社1981年版，第236页。

的乐师能够通晓天下的“志”，所以他的喜怒哀乐都酝酿在心中，然后在音乐中表达出来，表现得必然有声有色，感人肺腑，沁人心脾。所以古代的音乐既富有思想内容，又形象生动，感人至深的原因，不仅仅是乐器。他通过论述古代乐师演奏音乐有志有容，来阐明现世音乐也应该表达丰富真实的思想内容和具备生动感人的形象。

（三）音乐能够反映政治面貌和人情心态，引导人性

音乐是人类文化艺术的一个历史悠久的重要艺术样式，属于意识形态的范畴，与社会民众的心理结构、情感状态有密切的关系。它当然能够对社会的政治经济等各个方面作出相应的反映，但决不是完全直接的反映；同时也能够对人发生反作用，引导人性发展。所以在这一时期的学者仍然提出音乐能够反映政治面貌和人情心态，引导人性，应该说有其合理的一面。

清代邱浚对这方面的思想论述比较中肯，他写道：

> 声音之道，与政相通。古之善观人国者，不观其政治，而观其声音，其音安以乐者，其政必和；其音怨以怒者，其政必乖；其音哀以思者，其民必困。政之和者，治国也；政之乖者，乱国也；民之困择将亡之国也。国之将亡，其政必散，其民必流。政散，则诬罔其上；罔上，则民无诚心矣。民流，则肆行其私；行私则无公心矣。如此，行之不已，靡靡之乐所由作焉，是以自古人君，必致谨于礼乐刑政之施，以为感化斯人之本，恒使吾之政，咸和而不乖；吾之民，咸安而不困。采民之歌诗，顺民之性情，协比以成文，播奏以为乐。使天下之人，闻吾之声者，知吾之德；聆吾之音者，感吾之治；审吾之乐者，得吾之政。①

① 邱浚：《大学衍义补》卷42，《乐律之制》上之下，清同治十二年重镌本。

他的意思是，音乐的规律是与政治相通的，古代善于观察国家的人，不观察它的政治，而观察它的音乐，其流行的音乐安静和乐，那么它的政治必然和顺；它的音乐怨恨而且愤怒，它的政治一定乖劣；它的音乐哀伤而且忧愁，它的百姓必然困惑。这就是音乐能够反映政治民情，因而他强调治理国家的人要制定出安静而快乐的音乐，来使百姓人心安定而不困惑。他主张从民间采集诗词歌曲，按照民众的情趣，编成文，谱成曲，在全国广为演奏，使天下的人都能听到安静快乐的音乐，了解到清明的政治，感恩戴德，安分守已。这里显然是把音乐当成一种宣传工具，发挥引导民众的作用，这更有其积极的一面。

二、文学心理思想

宋代以后的封建社会由盛转衰，由当时的社会经济结构的变化和复杂的社会心理所决定，使这一时期文艺心理思想出现了纷繁多样的特点。社会矛盾复杂，意识形态斗争激烈，艺术形式有新的发展，艺术理论流派林立，各家的文艺心理思想更是丰富多彩。这一时期的主要代表人物有：苏轼、严羽、叶燮、李贽、王夫之等等。他们的文艺心理思想可以从以下几方面进行概括。

（一）关于形象思维的论述

形象思维，是文学创作所凭借的主要思维形式。严羽的《沧浪诗话》对形象思维的论述是很完整深刻的，他提出了识（见识）、悟（妙悟）、趣（兴趣）等概念，来揭示形象思维的活动规律。严羽认为在诗歌创作中诗人进行形象思维首先应该有较高的见识，他说："夫学诗者以识为主：入门须正，立志须高；以汉魏晋盛唐为师，不作开元天宝以下人物。若自退屈，即有下劣诗魔入其肺腑之间；由立志之不高也。行有未至，可加工力；路头一

差，愈骛愈远；由入门不正也。”[①] 这段话指出了学诗要“以识为主”，强调了识在学诗中的重要地位，同时提出了两大要求，一是“入门须正”；二是“立志须高”。这是学习诗歌创作，进行形象思维的基础。因为只有入门正——“以汉魏晋盛唐为师”，学习那时候的大家的形象思维的方法，“博取盛唐名家，酝酿胸中，久之自然悟入”[②]，这样才有希望学有所成。否则入门不正，就可能失之毫厘，谬以千里。立志不高，就可能会受低下卑劣的诗歌创作方法的影响，永远写不出好的诗篇。为了更好地掌握形象思维的方法，严羽接着又提出了“熟参”的概念，他写道：“试取汉魏之诗而熟参之，次取晋宋之诗而熟参之，次取南北朝之诗而熟参之，次取沈、宋、王、杨、卢、骆、陈拾遗之诗而熟参之，次取开元天宝诸家之诗而熟参之……其真是非自有不能隐者。”[③]这是要求在“熟参”各种上品诗歌的过程中，深刻地体会诗中的形象、意境，领略名家的形象思维的特点和方法。他举例说：“读《骚》之久，方识真味；须歌之抑扬，涕洟满襟，然后为识《离骚》。”[④] 屈原满怀着忧国忧民的拳拳之心，可是上不受宠，下遭讥谗，形容枯槁，心力憔悴，而他报国之心不泯，探求真理之志不坠，在《离骚》中深沉地抒发了他的复杂心情。只有反复阅读，与作者产生共鸣，才能识得它的精妙之处——情景交融的意境，真正理解形象思维的真谛。严羽还要求学诗的人要用“金刚眼睛”，“具一只眼”：“看诗须着金刚眼睛，庶不眩于旁门小法。”[⑤] “大历以前，分明别是一副言语；晚唐分明别是一副言语；本朝诸公，分明别是一副言语。如此见，方许具一只眼。”[⑥]严羽认为，学诗者只有具有独立的见解和自己的真知灼见，才不会被“旁门小法”所迷惑，否则就可能

①②③ 郭绍虞校译：《沧浪诗话校译》，人民文学出版社1962年版。

④⑤⑥ 严羽：《沧浪诗话·诗评》。

走上邪路。这是严羽对诗人进行形象思维的基本要求，也是准备阶段。

形象思维的具体过程或方式，严羽认为就是“妙悟”。他说：

> 大抵禅道惟在妙悟，诗道亦在妙悟。且孟襄阳学力下退之远甚，而其诗独出退之之上者一味妙悟而已。惟悟乃为当行。乃为本色。然悟有浅深，有分限，有透彻之悟，有但得一知半解之悟。汉魏尚矣，不假悟也。谢灵运至盛唐诸公，透彻之悟也；他虽有悟者皆非第一义也。①

严羽认为诗歌创作的“当行”和“本色”就是“悟”，悟的过程就是形象思维的过程，而妙悟这种形象思维又分为两个阶段，或两种水平，即“一知半之悟”和“透彻之悟”。第一阶段的悟，常常是各种形象千头万绪，纷纷涌现，不知如何捕捉、如何表现。第二阶段的悟是纷繁复杂的形象逐渐趋于明确具体，真切稳定。最后形成一定的艺术境界。

严羽认为形象思维的结果是“兴趣”，“兴趣”的含义是什么呢？请看他的一段精辟的论述：

> 盛唐诸人，惟在兴趣，羚羊挂角，无迹可求。故其妙处，透彻玲珑，不可凑泊，如空中之音，相中之色，水中之月，镜中之象，言有尽而意无穷。②

这里的“兴趣”就是现代文艺理论中所说的意境或境界。王国维说：“但沧浪所谓‘兴趣’，阮亭所谓‘神韵’，犹不过道其面目，不若鄙人拈出‘境界’二字为探其本也。”③严羽把这种只可意会，不可言传的意境妙趣描写得绘声绘色，堪称中国诗歌理论史上意

① 郭绍虞校译：《沧浪诗话校译》，人民文学出版社1962年版。

② 严羽：《沧浪诗话·诗辨》。

③ 王国维：《人间词话新注》，齐鲁书社1982年版，第73页。

境说的里程碑，对后来者有很大的影响。

关于形象思维，王夫之提出了“形神合一”和“神理凑合”的思想，他的“神”的概念就相当于形象思维。“形神合一”就是指诗人的形象思维与事物的客观形象相结合。王夫之这样论述：

> 两间生物之妙，正以形神合一。得神于形，而形无非神者，为人物而异鬼神。若独有恍惚，则聪明去耳目矣，譬若画者，固以笔锋墨气曲尽神理，乃有笔墨而无物体，则更无物矣。①

这种形神合一的理论是对我国古代传统思想理论的继承和发展。这里“神”的含义有两层：一是事物的精神面貌和内在特征，这是从静态来说的；另一是“得神于形”，即把握事物的神似与形似，这是从动态而言，就相当于形象思维。王夫之认为要在形似的基础上把握神似，要做到这一点，诗人必须亲临其境，进行观察体验，才能展开形象思维的翅膀，做到形似与神似的统一。这犹如耳之“聪”、目之“明”必须凭借耳目才能存在一样。如果脱离形似，神似也就会如鬼神一般，不可捉摸了。因而只有通过形象思维的艺术加工，才能创造出“形神合一”的诗歌形象来。

王夫之的“神理凑合”，是指诗人的形象思维与事物的客观规律相结合。他说：

> 以神理相取，在远近之间。才着手便煞，一放手又忽去。“青青河畔草”与“绵绵思远道”，何以相因依，相含吐？神理凑合时，自然恰得。②

王夫之这里所说的“神理凑合”就是表象、联想和想像相结合的形象思维。具有与灵感的来去匆定的特点相似。例如“青青河畔

①② 王夫之：《唐诗评选》卷3。

草”与“绵绵思远道”本来没有什么联系，但通过诗人的联想、想像就把它们联系起来了。因为草色青青，草丝蔓蔓，对于心头充满离情别绪的人来说，很容易引起他们的缠绵悱恻之情。有这种想象、联想，诗人就能够由对事物的描写，过渡到人物心理的抒情和刻画，于是就形成了诗句之间的跳跃和转折。这就是形象思维运用得自然的结果，就是王夫之的“神理凑合”的作用。

清代的叶燮对形象思维也有很多有趣的见解。他在《原诗》中评析杜甫的《玄元皇帝庙作》中的诗句“碧瓦初寒外”时写道：

> 初寒无象无形，碧瓦有物有质，合虚实而分内外，吾不知其写碧瓦乎？写初寒乎？写近乎？写远乎？……然设身而处当时之境会，觉此五字之情景，恍如天造地设，呈于象，感于目，会于心。意中之言，而口不能言；口能言之，而意又不能解。划然示我以默会想象之表，竟若有内外，有寒有初寒，特借碧瓦一实相发之。有中间有边际，虚实相成，有无互立，取之当前而自得，其理昭然，其事的然也。

叶燮在这里虽然没有用形象思维这个词，但他所表达的意思却完全是形象思维的内容。他认为诗歌创作必须“设身而处当时之境会”，去观察、去捕捉、去把握那些单个的、具体的、生动的形象，再通过想象思维去结合、运用、构造，才能创造出“恍如天造地设，呈于象，感于目，会于心”的诗歌艺术形象。总之，任何诗歌的创作都是一个运用形象思维去收集、整理、组合表象的过程。同样，叶燮在评析杜甫的另一首诗《夔州雨湿不得上岸作》中的一句“晨钟云外湿”时写道：“然为此语者，因闻钟声有触而云然也……俗儒于此……决无下湿字者，不知其于隔云中见钟，声中闻湿，妙悟天开，从至理实事中领悟，乃得此境界。”① 按事理，

① 叶燮：《原诗·内篇》下。

“钟声”和“湿”是联系不到一起的，杜甫却不拘于事理，偏把“钟声”和“湿”联系到一起，是发挥了想像功能所致，因为天下雨，无法登岸与朋友叙别的苦恼，对雨天潮湿产生了一种体验，这时恰巧钟声从天空中传来，于是联想到钟声和自己一样，也有被雨淋的苦恼，由此创造出声湿而人心更湿的诗歌意境。叶燮认为，诗人创作是凭借表象、联想和想像，运用形象思维而创造出诗歌意境。

叶燮还提出了用典型化的方法创造意境的观点。他说的“集”就是典型化的意思。他写道：“凡物之生而美者，本乎者也，本乎天自有之美也。然孤芳独美，不如集众芳以为美。待乎美，事在乎人者也。夫众芳非各有美，即美之类而集之；集之云者，生之植之美之培之，是天地之芳无遗美而美始大。”① 叶燮这里虽然讲的是园林艺术的创造，但对于文艺创作也是适用的。“本乎天地者”是讲艺术美源于生活美，但生活中的美常是零星分散的，“孤芳独美”，不足以引起人们的注意，因而难以感人。而艺术家就在于“集众芳以为美”。所谓“集”就是典型化的手法。诗歌创作也应该用集的艺术手法，开拓一片众美辉映的天地，使诗歌的意境美来源于生活，而又比生活更高更美、更集中、更有普通意义。

（二）情感在文学创作中的作用

历代文论家都很重视情感在文学创作中的重要作用，在这一时期中产生的主要观点概述如下：

1. 艺术创作是情感的自然流露

明代的李贽提出了艺术创作“发泄说”，即认为诗歌创作就是“发愤著作”，是情感的发泄。他的著名论断是：

且夫世之真能文者，比其初皆非有意于为文也，其胸中

① 叶燮：《文集》卷6，《滋园记》。

有如许无状可怪之事，其喉间有如许欲吐而不敢吐之物，其口头又时时有许多欲语而莫可所以告语之处，蓄极积久，势不能遏。一旦见景生情，触目兴叹，夺他人之酒杯，浇自己之垒块，诉心中之不平，感数奇于千载。既已喷玉吐珠，昭回云汉，为章于天矣，遂也自负，发狂大叫，流涕恸哭，不能自止。宁使见闻者切齿咬牙，欲杀欲割，而终不忍藏于名山，投之水火。[1]

李贽提出的这种"发泄说"在他前后也都有人说过，但像他这样论述得如此深刻、如此透彻的，却很少见。这段话描述了艺术创作中情感发泄的全部心理过程，包括感情的积累、感情的酝酿、感情的艺术化表现、感情的外化和感情的客观心理效应。这种有感而发，忧愤成诗，是感情的自然流露，实际是李贽要求文学反映人的真情实感。

2. 有诗必有情，有情必有诗

王夫之继承了"诗缘情"的传统思想，主张诗歌表达情感，有诗必有情。他说："诗以道情，道之为言，路也。诗之所至，情无不至。情之所至，诗以之至。……往复百歧，总为情止。"[2] 在王夫之看来，诗与情结下了不解之缘：有诗必有请，没有情，无以创作诗；有情必有诗，没有诗，无以表达情。他的这种主张还具体表现在对"兴、观、群、怨"的理解上，他写道：

"诗可以兴，可以观，可以群，可以怨。"尽矣。辨汉魏唐宋之雅俗得失以此，读《三百篇》者以此也。"可以"云者，随所"以"而皆"可"也。于所兴而可观，其兴也深；于所观而可兴，其观也审。以其群者而怨，怨愈不忘；以其怨者

① 李贽：《焚书》卷3，《杂说》。
② 王夫之：《古诗评选》卷4。

而群，群乃益挚。出于四情之外，以生起四情；游于四情之中，情无所窒。作者用一致之思，读者各以情而自得。[1]

“兴、观、群、怨”原出自《论语·阳货》，意思是诗歌能够反映人民群众的喜怒哀乐，从中能够了解到社会民众的思想感情。王夫之对这四者作了新的解释，称之为“四情”，认为诗人只有具备了真情实感，才能写出动人以“兴、观、群、怨”的优秀诗篇来。王夫之把“兴、观、群、怨”与诗歌创作中的情统一了起来，作为他论诗品诗的重要标准。

3. 诗中之情与物、形、理有密切关系

叶燮重视情感在诗歌中的地位和作用，认为诗歌是表现人的思想感情的。他以前代大诗人为例具体分析了这个问题：“如杜甫之诗，随举一篇，篇举其一句，无处不可见其忧国爱君，悯时伤乱，遭颠沛而不苟，处穷约而不滥，崎岖兵戈盗贼之地，而以山川景物，友朋杯酒，抒愤陶情，此杜甫之面目也，我一读之，甫之面目，跃然于前，读其诗一日，一日与之对，读其诗终身，日日与之对也，故可慕可乐而可敬也。”[2]意思是，杜甫的每一篇诗，诗中的每一句话，都反映了他的真情实感，每天阅读是在与他进行真情实感的交流，能够看到杜甫的真实面目。这就是叶燮所说的“作诗有情性必有面目”。叶燮还具体分析了诗歌中的情与物、情与形、情与理的关系。他认为诗人的情虽然是禀天而成，与性具生，但它一定要感物而动，由外物的影响才能激发出来。就是说：“必先有所触以兴起意，而后措之辞、属为句，敷之而成章。”[3]叶燮所论的“物”不仅仅是指自然物，也包括社会生活，他说：“人生与世接，要不能与世为漠然不相关之人。既相关，则人不能

① 王夫之：《姜斋诗话》卷1，《诗译二》。

②③ 叶燮：《原诗·内篇》上。

忘乎人。"[1] 人是社会的动物，社会生活中发生的事件怎么能不使人感慨兴起，有动于衷呢。因此叶燮总结情与物的关系说："触类而起，因遇得题，因题达情，因情敷句。"[2] 他认为情感与形象有密切的关系，"诗者，情也，情附形则显"[3]，即只有将诗人的情感"附"于形象才能主动地表现出来。他认为情与理是相通的，情与理应该统一。他说："从来论诗者，大约申唐而绌宋。有谓'唐人以诗为诗，主性情，于《三百篇》为近；宋人以文为诗，主议论，于《三百篇》为远'。何言之谬也！唐人诗有议论者，杜甫是也……宋人以文为诗，则李白乐府长短句，何尝非文！"[4] 叶燮认为"申唐绌宋"的谬误就在于人们把情与理绝对分开，唐人以诗为诗，诗中也有议论。同样，宋人以文为诗，诗中也抒情性。因为情中有理，理中有情，只有"情理交至"，才能有好诗。

（三）个性对文学创作的影响

人的一切创造都是通过特定的主体进行的，因而离不开该主体的个性的影响。在文艺创作活动中也是如此，诗人作家的个性影响着他们的创作。在这段时期中李贽和叶燮对此有较深刻的认识。

1. 个性决定创作风格

李贽继承了我国古代的文艺思想的文学创作必须"发乎情性，由乎自然"的传统，认为作家有什么样的个性，就会有什么样的作品，就会形成什么样的风格，而且这是自然而然地表现出来的，决无"牵合矫强"。李贽这样写道："故性格清澈者音调自然宣畅，性格舒徐者音调自然疏缓，旷达者自然浩荡，雄迈者自然壮烈，沉

① 叶燮：《文集》卷21，《怀轩说》。

②③ 叶燮：《原诗·内篇》下。

④ 叶燮：《原诗·外篇》下。

郁者自然悲酸，古怪者自然奇绝。有是格，便有是调，皆情形之自然之谓也。莫不有情，莫不有性，而可以一律求之哉！”① 这里列举出六种情况说明性格与文学创作的关系，即清澈—宣畅、舒徐—疏缓、旷达—浩荡、雄迈—壮烈、沉郁—悲酸、古怪—奇绝，这与刘勰的《文心雕龙·体性篇》中列举10位文学家来论述性格与作品风格的关系有异曲同工之妙。姑且不论这种一一对应的关系是否成立，这足以表明李贽也同样意识到作家的性格对他的创作风格有决定性的影响。

2．“才、胆、识、力”对文学创作的影响

叶燮的《原诗》中没有个性一词，但有胸襟一语。从他的论述中可以看出“胸襟”与“个性”词义相当。他说：“我谓作诗者，亦必先有诗之基焉。诗之基，其人之胸襟是也。有胸襟然后能载其性情、智慧、聪明、才辨以出，随遇发生，随生即盛。……由是言之，有是胸襟为基，而后可以为诗文。”② 在此，叶燮认为胸襟是创作诗歌的基础，没有这个基础诗人无法施展其抱负，发挥其才华，创作出来的诗歌便是“如剪彩之画，根蒂既无，生意自绝”③。而诗人的胸襟包括“性情、智慧、聪明、才辨”，也就是思想、情感、志向、智慧、才能等等，这恰与现代心理学中个性品质有不谋而合之处。叶燮在他的著作中又把它概括为才、胆、识、力，进一步论述客观的现实生活必须通过个性的作用才能更好地表现出来，写出不朽的文学作品。他写道：

> 曰理曰事曰情，此三者，足以穷尽万有之变态。凡形形色色，声音状貌，举不能越乎此。此举在物者而为言，而无一物之或能去此者也。曰才、曰胆、曰识、曰力，次四言者，

① 李贽：《焚书·读律夫说》。

②③ 叶燮：《原诗·内篇》下。

所以穷尽此心之神明。凡形形色色，音声状貌，无不待于此而为其发宣昭著。此举在我者而言，而无一不如此以出之者也。以在我之四，衡在物之三，合而为作者之文章，大之经纬天地，细而一动一植，咏叹讴吟，俱不能离是而言者矣。①

叶燮的这段论述阐明了文艺创作中主客观统一的思想。他认为"理、事、情"三者是客观存在的，所有这一切客观存在都必须由"才、胆、识、力"来为之"发宣昭著"，即作家诗人的丰富的个性要与社会生活中的"理、事、情"有机地结合起来，才能创作出好的文学作品。个性中的"才"，是指聪明才智，是作家创作的艺术才能。他说："夫于人之所不能知，而惟我有才能知之；于人之所不能言，而惟我有才能言之。"②因为作家有才，所以能够见人之所未见，言人之所不能言。个性中的胆，即独立无畏，是作家在艺术创造过程中敢于探索、敢于创新、敢于批评的意志品质。叶燮说："商贤有言：成事在胆。文章千古事，苟无胆，何以能千古乎？吾故曰：无胆则笔墨畏缩。"③作家要有大无畏的精神，才能敢于打破传统的束缚，表现出独立创新的勇气。个性中的"识"，即远见卓识，是作家识别美丑、明辨是非的鉴别力和判断力。叶燮说："惟有识则是非明，是非明则取舍定，不但不跟随世人脚跟，并亦不跟随古人脚跟，非薄古人为不足学也。"④就是指作家有自己的见识，能明是非，分美丑，自己取舍，言因情发，辞随意定，不跟随别人人云亦云，才可能获得创作的成功。个性中的"力"，即能量魄力，是作家在创作过程中独树一帜、自成一家的能量和气魄。叶燮说："如是之才，必有其力以载之。惟力大而才能坚，故至坚而不可摧也。历千百代而不朽者以此。"又说："立言者，无

①②③④　叶燮：《原诗·内篇》下。

力则不能自成一家。"① 作家必须有能量魄力使自己的才能得到社会的承认，让自己独树一帜，自成一家，创作出千古不朽的作品。叶燮还强调以上四者的关系说："大约才、胆、识、力，四者交相为济，苟一有所歉，则不可登作者之坛。"②就是说在作家的个性因素中，这四者是不可或缺的，否则就不能成为作家。当然叶燮认为这四种才能是可以培养的，他说："在我者虽有天分之不齐，要无不可以人力充之。"③他承认人有"天分之不齐"，也认识到这能够"以人力充之"，通过后天的学习弥补。认识到人的才能是先天与后天结合的产物，这种思想是很宝贵的。叶燮关于个性对文艺创作的影响的论述是很系统全面的，他的"才、胆、识、力"的理论对这一时期的文艺心理思想做出了突出的贡献④。

三、书画心理思想

宋代以后的书画理论比较丰富，在艺术风格的追求上发生了很大的变化。由于受时代和社会的制约，学者们开始转向深沉的思考，热衷于表现空灵、淡泊的细腻情感。同时书法家和绘画家们也逐渐开始注重现实的追求，用现实主义的理论阐述书画艺术的较多，而从艺术心理的角度分析构建自己的书画理论体系的较少，所以到这一段历史，尤其是到后期，阐述书画心理思想的学者不很多。现对他们绘画心理思想的主要观点简要概括如下：

（一）"身即山川，山水意度"

在绘画创作和欣赏的过程中，有一种特殊的审美心理结构，就是要求艺术主客体的统一，创造者要首先"投入"，投入生活观察体验，投入创作表情达意，使外在的客观存在与内在的主观感受

①②③ 叶燮：《原诗·内篇》下。

④ 参见燕国材：《明清心理思想研究》。

在他的作品中水乳交融地表现出来。宋代的郭熙认为："盖身即山川而取之，则山水之意度见矣。"① 就是要求艺术家把自己与山川融化在一起，达到主客体的统一，然后山水的意韵情趣就自然而然地显露出来了。郭熙进一步论述说："画山水有体。铺舒为宏图而无余，消缩为宏图而不少。看山水亦有体。以林泉之心临之则价高，以骄侈之心临之则价低。"②画山水有主客体，做到了主客体的统一，不管是"铺舒"或"消缩"都可以做到"无余"或"不少"；欣赏山水也有主客体，做到主客体的统一，这样才能发现客体审美价值的高低。而要真正达到主客体的统一，首要的是要有"林泉之心"，保证具有一个良好的心境。郭熙写道：

> 人须养胸中宽快，意思悦适，如所谓易直子谅，由然之心生，则人之啼笑情状，物之尖斜偃侧，自然列布于心中，不觉见于笔下……不然，则志意已抑郁沉滞，局在一曲，如何得写貌物情，摅发人思哉。③

"易直子谅"即和易正直、慈爱诚信的意思。这段话的意思是说，从事艺术创作应该有"林泉之心"，超脱功利，清心寡欲，保持和易正直、慈爱诚信的愉快心境，才能使人的"啼笑情状"，物的"尖斜偃侧"自然酝酿于胸中，情不自禁地流注于笔端。这就是绘画艺术创作的心理过程。

（二）"自有我在"

明清时期的石涛特别重视绘画中的创作主体的能动作用，认为作家要善于表现自我。他写道：

> 我之为我，自有我在。古之须眉，不能生在我之面目；古之肺腑，不能安入我之腹肠。我自发我之肺腑，揭我之须眉。

①②③　郭熙：《林泉高致·山水训》。

纵有时触着某家，是某家就我，非我故为某家也。[1]

认为从“古”与“我”之间要有“我”，要善于表现我的精神境界、艺术思想，而不要去模仿古人，如果与某位古代大师相近，可能仅仅是他与我相似，而不是我有意模仿他。他还进一步强调：“在于墨海中立定精神，笔锋下决出生活，尺幅上换去毛骨，混沌里放出光明。纵使笔不笔，墨不墨，画不画，自有我在。”[2] 这更是在强调“我”的重要，因为人是创作的主体，脱离了“我”，就不可能有自己的个性风格，也不能孕育出富有生命力的艺术作品。

（三）“见其大意”

“见其大意”，就是绘画要传达景象的情韵和神采，讲究对自然之景的“神会”。郭熙认为：

真山水只云气，四时不同：春融怡，夏蓊郁，秋疏薄，冬黯淡。尽见其大象而不为斩刻之形，则云气之态度活矣。真山水之烟岚，四时不同：春山淡冶而如笑，夏山苍翠而如滴，秋山明净而如妆，冬山惨淡而睡。画见其大意，而不为刻画之迹，则烟岚之景象正矣。[3]

意思是要达到“云气态度活”、“烟岚景象正”的艺术效果，必须做到“观其大象”、“见其大意”，是追求“神似”的艺术真实，而不是追求形象的自然真实。这可以说是一种移情的作用，是自然山水的拟人化，产生“如笑”、“如滴”、“如妆”、“如睡”的艺术效果。这是创作者和欣赏者“神会”之后所能达到的境界。

江少虞认为在欣赏绘画时尤其要能够进行“神会”，获得画中意趣，否则就不能赏画。他说：“书画之妙，当以神会，难可以形

① 石涛：《画语录·变化》。
② 石涛：《画语录·因蕴》。
③ 郭熙：《林泉高致·山水训》。

器求也。世之观画者，多能指摘其间形象位置彩色瑕疵而已，至于奥理冥造者，罕见其人……又欧阳文忠公盘车图诗云：'古画画意不画形，梅诗咏物无隐情。忘形得意知者寡，不若见诗如见画。'此真为识画也。"① 这里所引的欧阳文忠公的诗，"画意不画形"。

第四节　医学心理学思想

宋元时期，中医界出现了不同的学术流派，各学派之间的学术争鸣，推动了中医学的发展。刘完素、张从正、李东垣、朱丹溪四位被称为"金元四大家"。金元四大家的医学心理学思想比较丰富，在基本观点、发展心理、病理心理、治疗心理、养生心理等方面均提出了较有影响的学术观点，特别在临床心理方面有较大的贡献。明代医学总的特点是平缓发展，明代的医学家对脑及其功能的认识较前人跨进了一步。李时珍的《本草纲目》和李梃的《医学入门》里对脑的论述，为清代的脑髓说奠定了基础。张景岳著有《类经》和《景岳全书》，是明代中医心理学思想的杰出代表。清代生理心理思想得到了较大的发展，出现了"脑髓说"，为中国近代心理学走上科学道路创造了条件。

一、生理心理思想

宋元明清时期科学技术有较高的发展，在心理学思想中出现了"脑髓说"，为近代唯物论心理学思想奠定了自然科学基础。这是贯穿在这个时期心理学思想发展中的一条线索。

12 世纪金朝医家张洁古曾经明确指出人的视觉、听觉、嗅觉

① 江少虞：《宋朝事实类苑》，上海古籍出版社 1981 年版，第 661 页。

及其他感觉，都是脑的功能活动（见李东垣《脾胃论》）。明代李梴的《医学入门》已明确认定脊椎中的髓与脑相通，“故上至脑，下至尾，皆精髓升降之路”。卓越的医学家李时珍把脑看作是精神意识活动的器官。他说：“脑为元神之府。”医学家金正希则具体指出“人的记性皆在脑中”。清初回族学者刘智全面论述了大脑功能，提出了大脑总觉作用和大脑功能定位的思想。

清代医学家王清任以解剖生理为基础，正式提出并系统论述了“脑髓说”。他写道：“灵机记性不在心在脑一段，本不当说，纵然能说，必不能行。欲不说，有许多病，人不知源，思至此，又不得不说。不但医书论病，言灵机发于心，即儒家谈道德，言性理，亦未有不言灵机在心者。因始创之人，不知心在胸中，所办何事。不知咽喉两傍，有气管两根，行至肺管前，归并一根，入心，由心左转出，过肺入脊，名曰卫总管；前通气府、精道，后通脊，上通两肩，中通两肾，下通两腿，此管乃存元气与津液之所。气之出入，由心所过，心乃出入气之道路，何能生灵机、贮记性？”[①] 虽然王清任对于心脏系统的生理机能的认识有许多缺陷，但他根据自己的朴素的解剖观察，否定了传统的“灵机发于心”的观点，从而为正确认识心理的生理基础打下了基础。为了揭示大脑的心理功能，他还考察了脑与各感官之间的联系，认为听觉、视觉和嗅觉等感官都有“通脑之道路”，而脑对各感官起支配作用。肯定了脑髓生长与智力发展的关系，认为大脑的发育成长是从不完善（“脑髓未满”）到完善再逐步衰退（“脑髓渐空”）的过程，因此人的智力发展也有相应的变化；提出了大脑两半球功能差异的设想，认为左半球管制右半边身体，右半球管制左半边身体，等等。“脑髓说”的提出为中国近代心理学走上科学道路

① 王清任：《医林改错·脑髓说》。

提供了科学条件，在世界心理学史上有其重要历史价值。

二、病理心理思想

宋代陈无择的《三因极——病证方论》明确提出了七情致病说："内所因惟属七情交错，爱恶相胜为病……能推而明之。"他还进一步概括了《内经》的七情气机说，并作了新的补充："七者不同，各随本脏所生所伤而为病。故喜伤心，其气散；怒伤肝，其气击；忧伤肺，其气聚；思伤脾，其气结；悲伤心胞，其气急；恐伤肾，其气怯；惊伤胆，其气乱。虽七诊自殊，无逾于气。"

金元四大家刘完素、张子和、李东垣、朱丹溪和明代张景岳、清代叶天士等，对七情五志致病的问题多有阐发，从病理心理角度阐述了许多疾病的致病机理。例如刘完素指出："所以中风瘫痪者，非谓肝木之风实甚，而卒中之也……多因喜、怒、思、悲、恐之五志，有所过极，而卒中者，由五志过极，皆为热甚故也。"[①] 李东垣则作过如下概括："凡怒、忿、悲、思、恐、惧，皆损元气。夫阴火之炽盛，由心生凝滞，七情不安故也……阴火太盛，经营之气，不能颐养于神，乃脉病也。"[②] 叶天士在《临证指南医案》中曾分析过心理因素对于癫痫病形成的影响："某，平日操持，身心皆动，悲、忧、惊、恐，情志内伤，渐渐神志恍惚，有似癫痫，其病不在一脏矣。医药中七情致病，二千年来，从未有一方包罗者，然约其旨，总以阴阳迭偏为定评……家务见闻，必宜屏绝，百日为期，劳心太过。"认为七情过激、操劳太过是癫痫病的根本原因。

清代王清任论述了脑的病理生理和心理障碍。他说："癫狂一症，哭笑不休，詈骂歌咏，不避亲疏，许多恶态，乃气血凝滞脑

① 刘完素：《素问玄机原病式·六气为病》。

② 李东垣：《脾胃论》卷中。

气，与脏腑气不接，如同作梦一样。”[1] 又说：“试看痫症，俗名羊羔风，即是元气一时不能转入脑髓。抽时正是活人死脑袋。活人者，腹中有气，四肢抽搐；死脑袋者，脑髓无气，耳聋，眼天吊如死。……小儿久病后元气虚抽风，大人暴得气厥，皆是脑中无气，故病人毫无知识。以此参考，岂不是灵机在脑之证据乎！”[2] 也就是说，心理活动异常是与大脑的病理障碍分不开的。

三、诊断心理思想

古代医家在疾病诊断过程中，非常注意从人的心理因素方面去考察，即所谓望、闻、问、切“四诊心法”。它滥觞于《内经》，清代吴谦等在《医宗金鉴·四诊心法要诀》中正式提出。

所谓望诊，是通过医生的视觉去观察病人的神、色、形、态等外部表现的变化，以推断病情。精神充沛或疲惫能反映正气的盛衰，正气充实则目光有神，言语有力，神思不乱；正气衰弱则目光黯淡，言语乏力，神思不定。气色方面，察色将面部和全身皮肤分为青、赤、黄、白、黑五种，按照五行说以推断五脏病情；察气分浮沉、清浊、微甚、散抟、泽夭五类，以此鉴别疾病表里、轻重、吉凶。观察舌质和舌苔的变化，以辨别脏气的虚实、胃气的清浊和外感时邪的性质。此外，观察病人的形体姿态动作，也都有助于诊断疾病。

所谓闻诊，是通过医生的听觉去听取病人所发出的种种声音、气息（如言语、呼吸、咳嗽、呃逆、呕吐、呻吟等）在强弱、缓急、粗细、清浊等方面的变化，以猜知病情。闻诊还包括一些异常的声音在心理诊断上的意义，如“谵语”、“狂言”、“独语”、

---

① 王清任：《医林改错·癫狂梦醒汤》。
② 王清任：《医林改错·脑髓说》。

"郑声"、"睡中呢喃"、"错语"等。吴谦在《四诊心法要诀》中写道："肝呼而急，心笑而雄，脾歌以漫，肺器促声，肾呻低微，色克则凶。"认为声音无论是急迫、粗盛，还是散漫、短促、低微，都可以判断疾病所在的脏腑。

所谓问诊，是通过医生和病人的言语交往，以了解病人的发病经过、自觉症状，乃至饮食起居、生活习惯、职业状况等的一种心理诊断法。问诊内容广泛，明代张景岳曾作十问歌："一问寒热二问汗，三问头身四问便，五问饮食六问胸，七聋八渴俱当辨，九因脉色察阴阳，十从气味章神见。"[①]有寒热者多为外感表症，无寒热者多为内伤里症。外感发热无汗是伤寒，有汗是伤风。头痛不止有寒热者多为外感，痛有间歇兼有眩晕者多为内伤杂症。全身酸痛有表症者多为外感，不兼寒热痛在关节或游走者为风寒湿痹。大便闭而能食者为阳结，大便常稀者为脾虚。小便清白为寒，黄赤为热。喜食冷为胃热，喜食热为胃寒。胸膈满闷多为气滞，懊侬嘈杂多为热郁。暴聋多实，久聋属虚。口渴喜凉饮为胃热，喜热饮为内寒。

所谓切诊，是通过医生的触摸觉去触摸病人的脉络、胸腹、皮肤、手足等方面，以探索疾病情况。切脉是采取两手寸口即掌后桡骨动脉的部位，用食指、中指和无名指轻按、重按、或单按、总按，以寻求脉象。一般说，脉象分为28种：浮、沉、迟、数、滑、涩、虚、实、长、短、洪、微、紧、缓、芤、弦、革、牢、濡、弱、细、散、伏、动、促、结、代、疾。这些脉象大都两两相对，如以浮和沉分表里，迟和数分寒热，涩和滑分虚实，其他脉象是从这六种化出的。七情与脉象密切相关，宋代陈无择在《三因方·五脏传变病脉》中指出："因怒则魂门弛张，木气奋激，肺金乘之，

① 张景岳：《类经》。

脉必弦涩；因喜则神廷融泄，火气赫羲，肾水乘之，脉必沉散；因思则意舍不宁，土气凝结，肝木乘之，脉必弦弱；因忧则魄户不闭，金气涩聚，心火乘之，脉必洪短；因恐则志室不遂，水气旋却，脾土乘之，脉必沉缓。”触诊方面，腹满拒按为实症热症，按之不痛为虚症寒症。手足温者为轻病，手足冷者为重病，手被热为外感，手心热为阴虚。

四、治疗心理思想

宋金元时期，以张子和、朱丹溪为代表在心理治疗方面有突出的成就。张子和在《儒门事亲》中不仅有心理治疗的专篇论述，而且有心理治疗医案10例。朱丹溪强调心理疗法，指出：“五志之火，因七情而生……宜以人事制之，非药石能疗，须诊察由以平之。”[①] 陈胜昆认为：“四大家时代，丹溪大倡心理疗法。”[②]

张子和发展了《黄帝内经》上“以平为期”的治疗思想，在其所撰《儒门事亲》医书中，提出了“习见习闻”的心理疗法。该书写道：“岐伯曰：以平为期，亦谓休息之也，惟习可以治惊。经曰：惊者平之，平谓平常也。夫惊以其忽然而遇之也，使习见习闻则不惊矣。”即对于突然闻见而易惊的刺激与事物，使之在平常状态下反复出现而习惯于它，这样有关刺激突然出现也不会受惊了。张子和治疗卫德新的妻子就是运用这种方法的医案。卫德新的妻子旅途中寄宿在客店里。突然夜间遇到强盗来抢劫和烧房子，她惊倒在床下。以后，每听到响声，就惊倒不醒人事。张子和诊断说：“惊者为阳，从外入也。恐者为阴，从内出也。惊者为不自

① 《丹溪心法》。

② 转引自王米渠：《中国古代医学心理学》，贵州人民出版社1988年版，第217页。

知，恐者自知也。足少阳胆经属肝木，胆者敢也，惊者胆伤矣。"他向病人指出，她的病是由惊吓引起脏腑失调。然后他叫两名侍女把病人的手按在高椅上，面前放一张茶几，叫病人的注意力集中在茶几上。张子和用木块猛击茶几，病人大惊。张子和说："我以木击几，何以惊乎?"过一会儿，他又用木块猛击茶几，病人的惊吓已减缓了。连续三五次，又以手杖击门窗等。病人渐渐不惊吓了。病人还笑着问，这是什么治疗方法？以后夜晚再去敲她的门窗，她都毫无惊意了。这例心理治疗颇似今天的系统脱敏疗法。

七情互治法在《黄帝内经》中已提出，朱丹溪则进一步发展了此法："悲可以治怒，以恻怆苦楚之言感之。喜可以治悲，以欢乐戏谑之言娱之。恐可以治喜，以祸起仓卒之言怖之。思可以治恐，以虑此忘彼之言夺之。怒可以治思，以污辱欺罔之言触之。"①这种治法的案例颇多。据《冷卢医话》记载，清代名医徐洄溪曾以死诈状元。江南一考生得中状元而发狂，徐告以逾十天将亡，书生受吓而狂病愈。又通晓医术的书法家傅青主，曾教一位使妻子郁闷病倒的青年用文火加水煨软石头作药引，烧几天几晚毫无倦意，妻子见状受感动，化恨为爱而疾愈。

明代张景岳主张用"以欺制欺"法治疗诈病，他说："夫病非人之所好，而何以有诈病？盖或以争讼，或以斗殴，或以妻妾相妒，或以名利相关，则以情诈伪，出乎其间，使不有烛照之明，则未有不为之欺者，其治之之法，亦唯借其欺而反欺之，则真情自露，而假病自瘳矣，此亦医家所不可少者。"② 所谓"以欺制欺法"就是对诈病和疑病者以欺骗方法制伏其欺骗行为而取得疗效

① 《丹溪心法要诀》。
② 《景岳全书・诈病》。

的方法。《景岳全书》中记有这样一个医案："一姻戚士子，为宦家所殴，遂卧病旬日，吐血盈盆。因喧传人命，连及多人。延医数辈，见其危剧之状者，皆束手远避，防为所累也。最后予往视之，察其色则绝无窘苦之意，诊其脉皆和缓如常。予始疑之，而继则悟之，因潜语之曰：'他可欺也，予亦可欺邪。此尔之血也，抑家禽之血耶。'其人愕然，浼予无言，遂为调和，相衔感而散。"

祝由从巫医而起，是一种含有心理治疗成分的古老疗法。张景岳深刻辨析了《素问》的"祝由"、"移精变气"，作《类经·祝由》专篇。他认为祝由非鬼怪作祟，而鬼神是"人之七情生于好恶，好恶偏用则为偏并，有偏并则有胜负而神志易乱，神志既有所偏而邪复居之，则鬼生于心。故有素恶之者，则恶者见；素慕之者，则慕为见；素疑之者，则疑者见；素畏忌之者，则畏忌之者见。不惟疾病，梦寐亦然，是所谓志有所恶，及有外慕，血气内乱，故似鬼神也"。张景岳在《类经·祝由》中详列有5个典型的心理治疗医案。如第四案云："余尝治一少年姻妇，以热邪乘胃，依附鬼神，殴詈惊狂，举家恐怖，欲召巫以治，谋之于余，余曰：'不必，余能治之。'因令人高声先导，首慑其气，余即整容，随而突入。病者亵衣不恭。瞠视相向。余施怒目胜之，面对良久，见其赧生神怯，忽尔潜遁，余益令人索之，惧不敢出。乃进以白虎汤一剂，诸邪悉退。此以威仪胜其亵渎，寒凉胜其邪火也。"张景岳对贻误治疗的巫术也作了批评："有妄言祸福而惑乱人心者，有禁止医药而坐失几宜者，有当忌寒凉而误吞符水者，有作为怪诞而荡人神气者"，"本以治病，而适从误病；本以去鬼，而以致鬼。此之为害，未可枚举"。

五、养生心理思想

治未病，是金元四大家养生心理思想的纲领。

李东垣在养生学上，强调调理脾胃。他认识到精神因素会影响脾胃的功能，并重视以调养精神来调理脾胃。他认为调理脾胃要“安于淡薄，少思寡欲，省言语以养气，不妄作劳以养形，虚心以维神，寿夭得失，安之于数。得丧既轻，血气自然谐和。邪无所容，病安增剧。苟能持此，亦庶几于道，可谓得其真趣矣”①。现代科学证实精神因素能导致胃肠疾病的发生，如胃溃疡、慢性结肠炎，多与精神过度紧张有关。所以李东垣重视调养精神以调理脾胃，是很有见地的。

朱丹溪认为，“未病而先治”，才算掌握了养生的真谛。他明确提出：“与其救疗于有疾之后，不若摄养于无疾之先。”② 并将此比作“备土以防水”，“备水以防火”。他进一步指出：“儒者立教曰：正心、收心、养心。皆所以防此火之动于妄也。医者立教曰：恬淡虚无，精神内守，亦所以遏此火之动于妄也。”③ 在顺应自然方面，朱丹溪继承《内经》“四气调神”的思想，认为顺应四时、调养神志是养生的重要法则。他认为，春夏应“缓形无怒而遂其志”，秋冬应“敛神匿志而私其意”④。在节欲方面，朱丹溪认为，“男女之欲，所关甚大”，“饮食之欲，于身尤切”。掌握养生之道，“必先于此究心”。对于情欲，他一方面认为，“女法水，男法火，水能制火，一乐于兴，一乐于取，此自然之理”。同时也认为，“若以房中为补，杀人多矣”。告诫人们不可“贪欲”。他提倡饮食

---

① 《远欲论》。

②④ 《丹溪心法》。

③ 《格至余论・房中补益论》。

淡薄，告诫人们五味之过，馋涎所牵，疾病蜂起。此外，朱丹溪从心火与肾水相济的关系出发，提出“正心、收心、养心”，以防相火妄动。这在临床上具有一定的指导意义。

明代龚廷贤在《寿世保元》中论述了养生的11个要点：“薄滋味，省思虑，节嗜欲，戒喜怒，惜元气，简言语，轻得失，破忧沮，除妄想，远好恶，收视听。”他在《万病回春》中提出的“医家十要”颇有心理卫生意味：“一择明医，于病有神，不可不悟，死生相随；二长服药，诸病可却，有等愚人，自家耽搁；三宜早治，始则容易，履霜不谨，坚冰即至；四绝空房，自然无疾，倘若犯之，神医无术；五戒恼怒，必须省悟，怒则火炽，唯以撤忤；六息妄想，须当静养，忿虑一除，精神自爽；七节饮食，调理有制，过则伤神，大饱难克；八慎起居，交际当祛，稍若劳役，无气愈虚；九莫信邪，信之则差，异端诳诱，惑乱人心；十勿惜费，惜之何谓，请问君家，命财孰重？”

第五节　运动心理学思想

这一时期的运动心理思想包括以下方面：

一、技能形成心理思想

在技能形成上，这一时期的学者也强调练习的重要。

《欧阳文公集》里卖油翁的故事，揭示了“熟能生巧”的道理。故事写道：“陈康肃公尧咨善射，当世无双，公亦以此自矜。尝射于家圃，有卖油翁释担而立，睨之，久而不去。见其发矢十中八九，但微颔之。康肃问曰：‘汝亦知射乎？我射不亦精乎？’翁曰：‘无他，但手熟尔。’康肃忿然曰：‘尔安敢轻吾射！’翁曰：‘以我酌油知之。’乃取一葫芦置于地，以钱覆其口，徐以勺酌油沥之，

自钱空入而钱不湿。因曰：'我亦无他，惟手熟尔。'康肃笑而遣之。此与庄生所谓解牛斫轮者何异。"[①]卖油翁的故事告诉人们，任何技艺，只要经过长期的刻苦实践、反复练习，就会由"熟"到"巧"，得心应手。将它运用到体育运动上来，就是任何技能的形成、技巧的获得都离不开反复练习。明清之际的王夫之以射箭为例，说明人的技能、技巧必须通过学习与练习来形成和发展。他说："夫射者之有巧力，力固可练，巧固可习，皆不全繇资禀；而巧之视力，其藉于学而不因生也为尤甚。总缘用功处难，学之不易得，庸人偷惰，便以归之气禀尔。"[②] 意思是说，射箭一需要力量，二需要技能、技巧。这两者都可以通过反复练习而获得，但技能、技巧较之力量则更需要后天的锻炼与学习。

二、心理训练心理思想

古人在论述用兵方法时，重视心理意志训练。宋代苏洵在《心术篇》里，把用兵方法分为治心、尚义、养士、智愚、料敌、审势、出奇、守备等 8 个方面，并认为用兵应以治心为主。他写道："为将之道，当先治心。""不养其心，一战而后，不可用矣。"若将它运用到体育运动中来，就是要加强心理训练。

古人关于气功训练的论述中，包含着丰富的心理训练的内容。固养精、气、神是各种气功锻炼方法要达到的目的。明代的朱权说："凡人修养摄生之道，各有其法……大概勿要损精、耗气、伤神。此三者，道家谓之全精、全气、全神是也。三者既失，真气耗散，体不坚矣。"练气功就是"练精化气，练气化神，练神还虚。"[③]

---

① 欧阳修：《欧阳文公集·归田录》。
② 《四书集注·孟子·万章下篇二》。
③ 朱权：《神隐肘后》。

在练气功的过程中强调意念和以意行气，就是强调精神、心理对生理的调节作用。现在流行的一些心理训练手段，如肌肉放松或紧张的调节，呼吸频率的调节，言语暗示，集中注意力等，都是在意识、心理主导下，进行体内生理功能的自我调节和锻炼。

第六节　军事心理学思想

宋元明清时期的军事心理学思想，与前代有所不同。随着手工业和冶炼业的发展，火药在军事上的应用，发明了火器，军队的武器装备更加先进。宋代为了抵御北方民族的强大骑兵的入侵，发明了四面防御的战阵形式。宋代的水军也比前代有较大的进步。元明清时期，北方民族的入侵，大规模的农民起义，各大军事集团之间的纷争，使战争的激烈程度、频率、规模等都成为前所未有的。因而这一时期军队的管理、战略战术水平日臻成熟，军事心理思想也更加完备。

一、战略心理思想

（一）重视战略方针的制定

这一时期的战略思想，主要表现在统一天下，安定人心；对付北方少数民族的南侵，采用积极防御的战略。军事思想上强调预先制定正确的战略方针，是取得最终胜利的保证。宋代的陈亮指出："有一定之略，然后有一定之功，略者不可以仓卒制，而功者不可以侥幸成也。略以仓卒制，其略不可久；功以侥幸成，其功不可继。"[①] 就是说，制定了一定的战略方针才可能建立一定的军功，而之中战略是不能仓促制定的，军功也不能凭侥幸建立。否

① 陈亮：《龙川文集·光武》。

则就不可能取得最终的胜利。元末天下大乱，群雄逐鹿之际，朱元璋接受军师朱升的建议，确定了一个较好的战略方针："高筑墙，广积粮，缓称王。"[①] 巧妙地隐藏了自己的政治企图，为发展壮大自己的军事力量赢得了时间和机会，逐步消灭了其他武装，最终建立了明王朝。《明史·太祖本纪》中写道："沈机应变，次第经略。"随机应变，逐步实现自己的宏图大略，这也是对这一战略思想的概括。

（二）以"必不败"，求必胜

这一时期的战略心理思想原则上要求，确保"必不败"，然后争取胜利。即只有首先立于不败之地，然后才可能取得意料中的胜利，否则心怀侥幸，将冒失败的危险。明代的军事著作《投笔肤谈》中说："用兵之道，难保其必胜，而可保其必不败。不立于不败之地，而欲求以胜人者，此侥幸之道也，而非得算之多也。"[②]《明太祖实录》中说得更清楚："用兵之道，必先固其本，本固而战多胜少败。何谓本？内是也。内欲其实，实则难破。何谓实？有备之谓也。后世不知务此，至有战胜之余，遂忘武备，往往至于取败。"[③] 所谓"必不败"，就是有备无患，在充分准备的基础上再去寻求胜利。于谦同样指出："保国之要，莫先于武备；安民之务莫急于御寇。武备修则国家宁谧，虏寇息则黔黎乐业，国泰民安，而天下和平矣。"[④] 这种整饬武备，以保和平的思想，虽然是当时保守型的战略心理思想，却是维护和平、避免战争的有效途径。

（三）统一思想，安定人心

① 《明史·太祖本纪》。

② 《投笔肤谈·家计第二》。

③ 《明太祖实录》卷48、洪武三年春正月甲辰。

④ 《少保于公奏议十卷》卷5，武林往哲本。

陈亮很重视民心的向背，认为这是天下安定、国家巩固的保证。他说："民心已一，而吾之根本固矣。"[1]就是说，民心的一致是立国安邦之本，社会上的政治、经济、军事等一切活动都取决于民心，如果民心涣散不一，其他任何举措，都是舍本求末。这一时期，军事上主张用晓之以理的方法，来统一军民思想，安定人心。"故瞽惑于偶然之变，震惊于卒然之异者，惟当决之以理。可使民知其祥，而不可使知其灾，可使吾民见其利，而不可使见其害。"[2]这就是说要因势利导，阐述道理，让军民知突然发生的事情是吉祥的，有好处的。这实际是提供单面信息，来安定人心，本身具有一定的欺骗性。但是，他明确主张采用欺骗的办法来统治军心民心，"夫不使知、不使见者，非能塞人之耳目也，诡之而已矣"[3]。不使军队听到、不使军队看到，并不是将人耳目堵塞起来，而是欺骗他们罢了。这是这一战略心理思想的历史局限性。

二、战术心理思想

这一时期的军事战术思想，注重追求全胜，在充分了解敌我情况的条件下，利用一切可以利用的条件，来获取最大的胜利。在战争的实际进程中要求军事指挥员能够随机应变，抓住机会。同时要懂得运用向敌我各方提供有利于我方的信息，以达到瓦解敌人士气、激发我军斗志的目的。具体概括为以下几点：

（一）避实击虚，扬长避短

宋代的陈亮说："夫善用兵者，常避敌之所轻，而出敌之所忌，

---

① 《陈亮集·酌古论一》。

②③ 《投笔肤谈·天经第十三》。

是以进而不可御。何者？敌气沮而吾志得也。”[①] 善于用兵的人常常避免使敌人能轻易成功的事，而要努力去袭击敌人最为忌讳的薄弱之处，这样就能使敌人心存恐惧，士气萎靡，而我军斗志昂扬。这是避实击虚的战术，也是以己之长，击敌之短。《投笔肤谈》写道：“善攻者，破其所恃则势孤，执其所爱则计失，解其心腹则体溃，告以兵威则胆裂，示以俘囚则气夺。俟其既困，然后举兵以从之，而敌之城可拔也。”[②] 这里的“所恃”是指敌人所依靠的援军；“所爱”是指敌人的亲信；“解其心腹”就是要瓦解敌人参与指挥决策人员的团结；“示以俘囚”将俘获的俘虏展示给敌军看。这些都是敌军的要害，也是其相对软弱的方面，善于指挥打仗的人就会充分利用它来控制敌军，打击敌人的嚣张气焰。

明代何臣良在他撰写的《阵记》中同样指出：“用众，宜整宜治宜分，则利于平易，便于正守，妙在进止抽移。用寡，宜固宜轻宜锐，则务于隘厄，避之于易，变化不厌烦数。……是故善用众者必务易，用少者必务隘，犹易于日暮，伏于必由，巧在偷袭击虚，利在未舍半涉耳。”[③] 指挥众多的士兵，应当严整有秩序，以严密的组织把众多的士兵分编成若干部分，聚集在平坦地带有利于调遣，便于正面把守，能够巧妙地前进、后退和转移。而指挥人数少的军队，士兵应当是顽强、轻捷、尖锐，注意利用狭窄地形、险要地段作战，而要避免在地势平坦开阔的地段作战，应该不厌其烦地不断变化战术。……只有这样才能使我方扬长避短。最好是在日暮之时，埋伏在敌人的必经之路，乘敌不备进行偷袭，即在敌“未舍半涉”的时候，以实击虚。这样就能够充分利用自己

① 陈亮：《龙川文集·刘备》。
② 《投笔肤谈·持恒第四》。
③ 何臣良：《阵记·众寡》。

的长处而攻击敌人的短处。

（二）谨慎用兵，切忌轻敌

指挥任何一场战争都是关系到人生死存亡或国家兴衰安危的大事，所以不能不谨慎从事。陈亮写道："善用兵者，识用不用之宜，而后能以全争于天下矣，夫战久胜则兵不可用，敌已惧则兵不必用。不可用而用之则挫，不必用而用之则劳。劳且挫，则敌人反得乘其弊而覆之，上损国家之灵，下亏一身之名，一跌之后，前功尽弃。"[①] 就是说，善于用兵的人，必定要向全胜的目标努力奋斗，应该懂得什么时候可以用兵，什么时候不可以用兵。长期取胜的军队不可轻率冒进，应乘胜收兵。敌人已经恐惧之时不必再出兵，如果不可以用兵的时候而用兵，必然使军队受到挫折；不必用兵的时候而用兵，必然使军队劳顿。军队既受到挫折又很劳顿，一定让敌人有隙可乘，乘机反攻，导致我方的失败。这样不仅使国家的威望受到损害，也使个人的英名遭到玷污，前功尽弃。所以无论是出于国家的利益还是军事指挥者个人的利益，都要慎之又慎，不可冒昧行事。陈亮还说："轻敌者，用兵之大患也。古之善用兵者，士卒虽精，兵革虽锐，其势足以扼敌人之喉，而蹈敌人之膺，而未尝敢轻也。设奇破之，伺隙而取之，曲折谋虑，常若有不可当者，而后能以全胜于天下。……轻之而败，非敌败之，自败之也。"[②] 轻视敌人是指挥军队的最大祸害，善于指挥军队的人，即使军队的士卒精良，武器锋利，形势非常有利的情况下也不轻敌。而是要采用奇妙的战术，等待良好的机会，来攻破敌军以取得最后的全胜。这是强调要从战术上重视敌人，在未获全胜之前，都要谨慎小心，"曲折虑谋"，确保最后的胜利。否则，因

① 陈亮：《龙川文集·功禹》。
② 陈亮：《龙川文集·封常清》。

轻敌而败，这种失败不是被敌人打败了，而是自己导致自己的失败。

（三）以静待动，伺机而出

指挥作战的关键是善于使用计谋，用计的关键是要善于制造机会或发现利用机会。因而军事行动讲究以静待动，即以自己暗中的充分准备，来等待敌人到来，从而抓住攻击敌人的机会。何臣良在《阵记》中写道："得战之机者，藏形于无，游心于虚，故圣人常务静以待敌之有形。所以放乎九天之上，蟠乎九渊之下，以其无形可见也。深间不能窥，智者不能谋，以其无隙可乘也。"① 能够得到战机的人，总是先把自己隐藏起来。善于指挥作战的人能够以静待敌，"藏形于无"，使敌人不能了解虚实，无隙可乘，自己却可以等待敌人暴露出他们的虚实和意图，伺机攻击。当然，要能够做到这样，重要的是对敌情的判断和把握，要求指挥者具有敏锐的洞察力。《投笔肤谈》就指出了这个问题，只有善于与敌人周旋的人，才能知道兵多兵少的运用，明白用"刚"用"柔"的机宜，通晓前进后退的时机，认识有利不利的形势。这是做到"以静待动，伺机而出"的先决条件。即"惟善于敌相持者，识众寡之用，明刚柔之宜，达进退之机，知顺逆之势"②。所以在具体战法上《投笔肤谈》又指出："故敌能者备之，不能者扰之。扰之而未见可攻者，我未善也。备之而见其可攻者，我之得算多也。"③ 这里对善战的敌人采用防备的策略，看到有可以利用的机会就去攻击；而对无能的敌人就采用扰乱的策略，来制造机会。只有这样考虑周详，才能取得胜利。

（四）善用奇正，变化莫测

① 何臣良：《阵记·战机》。

②③《投笔肤谈·达权第三》。

《阵记》在阐述奇正战术时指出："世之谈兵者，执以旁击为奇，埋伏为奇，后出为奇；选锋为正，先合为正，老营为正。有等庸将派定队伍，正者只做正兵，奇者只做奇兵，皆非也。"[①] 认为所谓奇兵、正兵，并没有什么固定的模式，善用奇正者，不但要使敌人不识我之奇正，而且要使敌人不能预测我孰为奇、孰为正，应该正正奇奇、奇奇正正、正中有奇、奇中有正，相互依存，变化莫测。《投笔肤谈》中则批评那些不知奇正变化的人为"胶柱调瑟之士"和"临书模画之徒"，认为应该做到："我奇而示敌以正，我正而示敌以奇"，这是"知胜者"；而做到"我奇而敌不知其为奇，我正而敌不知其为正"，这才是"知胜之胜者"[②]。只有这样才能掌握战场主动权，达到我常致人而不为人所致的境地。

（五）单面信息，敌暴我仁

战争中的信息管理，是非常重要的。这种信息不仅仅是指军事情报，也包括内部传递的各种信息。指挥人员应该懂得充分利用这种信息，使形势向有利于我军的方向发展。其中利用告知单面信息是常用的一种战术。这种战术的使用能够让我军的士兵更加勇猛，而涣散敌军的斗志。《投笔肤谈》中指出："可使敌兵知我之仁，而不可使吾兵知敌之仁。可使吾兵知敌之暴，而不可使敌兵知吾之暴。使吾兵知敌之仁者，散吾之众也。使敌兵知吾之暴者，坚吾之敌也。"[③] 就是说，可以使敌军知道我军的仁慈而不能让我军知道敌军的仁慈。可以使我军知道敌军的残暴，而不能让敌军知道我军的残暴。使我军知道了敌军的仁慈，就会使我军溃散；使敌军知道我军的残暴，就会使敌军更加坚强，拼死抵抗。

---

① 何臣良：《阵记·奇正》。
② 《投笔肤谈·兵机第八》。
③ 《投笔肤谈·达权第三》。

所以，为了让敌军“愤怨而归仁”，就应设法让敌军知道我军的仁慈和敌军自己的残暴。为了能让我军将士能够“捐身以除暴”，更应该让我军将士知道我军的仁义和敌军的残暴。这样就有利于指挥作战，取得胜利。

三、治军心理思想

宋明时期，一度军备废弛，战事发生之后，朝廷常常是纠集乌合之众开赴战场，十战九败。因而无论是宋代的陈亮，还是明代的何臣良、戚继光等，都在他们的论著中阐述了治军的重要原则，包括军队的选拔、训练，人员的任用，将士的激励等等。

（一）募选原则

一是招乡间诚实之人，去市井油滑之徒。明代何臣良在《阵记》中写道："最喜诚实，独忌游闲，不在武技勇伟，而在胆气精神。宜于乡落田农，深畏市井狡猾、衙门玩法、崛强偏拗、孰留女相、阔论迂谈、胆小力弱之辈。"① 就是说，招募士兵最好是要诚实的乡间农夫，而最不能要的就是那种游手好闲之民、市井狡猾之徒、衙门玩法之无赖、偏见固执高谈阔论之辈。前一种人招入军中便于调教指挥；后一类人招入军中不仅难于调教指挥，而且可能会破坏军纪，涣散军心。戚继光也主张招募乡间诚实的人，而且他对各地的人很有研究。他说："盖地方风气不同，人之情性各异，不能因其所用，而通其所弊，遂谓兵法不足以施于实用，是岂为能兵者哉！"② 他的意思是由于各地民风不同，所以人的性情也各不相同，只有通晓人的性情之后，根据其特性进行施用，才可能取得作战的胜利。否则就不能叫做善于用兵。他对处州、绍

① 何臣良：《阵记·募选》。

② 《纪效新书·或问卷首》。

兴、义乌、台州等地招募来的兵的性情分析得很具体，认为：处州的乡兵主要以山间矿工为主，素来好斗，所以以勇猛著名，但是他们在实战中却常常打败仗，因为他们“气勇而不坚”。绍兴之兵性情伶俐，他们虽然心中害怕，但表面上却做得很好，无论什么任务都能接受，但在战场上驱赶他们就向前冲锋，看到敌人就立即退却。敌退就去追，敌人返又退却。宽松地管理他们，他们很驯服；严厉地管理他们，他们也很驯服。但就是不能在战场上与敌人短兵相接地进行战斗。唯有义乌兵和台州兵为最好，他们性情中和了机智勇猛和奸诈，尤其富有血性，在战场上能够奋勇杀敌，但胜利之后往往勇往直前、不顾一切，容易遭到敌人的暗算。因而戚继光得出结论，招募到乡间的兵进行训练，首选是处州兵，其次是台州和义乌兵，再其次是绍兴兵①。

二是募贵多，选贵少。《阵记》针对明军严重缺额的情况，提出了“募贵多，选贵少，多则可致贤愚，少则乃有精锐”的思想②。这种观点首先保证了明军士兵的来源，并可以招徕到各种类型的人才；其次他提出建立精锐部队，以增强明军的战斗力。“选贵少”就是“选贵精”的意思，选拔将士必须按标准，宁精勿滥，以建立一支常胜不败的精锐部队。

三是首取胆气精神，次取膂力便捷。关于选拔将士的标准，这一时期的有代表性的观点是：第一是胆略过人，精神饱满；第二是力大敏捷。何臣良在他的《阵记》中说：“首取胆气精神，次取膂力便捷，须二十以上，四十以下者选之。但四十以上，胆气精力，日渐疲惫，不任劳苦，是为老兵。然虽疲惫，而有武技兼人、

① 《纪效新书·或问卷首》。

② 何臣良：《阵记·募选》。

手足利捷、曾经战斗、惯识夷情者，又当别选为司教、司战。"① 他强调的是"胆气精神"，认为它是克敌制胜的首要条件。戚继光也有同样的认识："或专取于丰伟，或专取于武艺，或专取于力大，或专取于伶俐，此不可以为准。……然则废四者而别图之亦不可也。盖四不可废而但不可必耳。必以胆为主。胆之包在人心腹中不可见，何以选为？殊不知人之精神露于外，第一选人以精神为主。"② 就是要通过人的外在表现来判断其内在的心理素质，即是否富有"胆气精神"，而不能仅以身体素质的某一方面来作为选士的标准。而且他们指出缺乏胆气者的弱点和在战场上的不良表现："伶俐而无胆者，临敌必自利；有艺而无胆者，临敌而忘技；伟大而无胆者，临敌必累坠；有力而无胆者，临敌心先怯，俱败之道也。"③这里我们可以看出何臣良所强调的"胆气精神"实际就是人的意志品质，意志品质顽强的人在战场上才能有较出色的表现。否则只能像上文所引的，聪明伶俐的人没有胆略，临敌就会贪生怕死；武艺高强的人没有胆略，临敌就会忘记武艺；高大魁梧的人没有胆略，临敌就会成为累赘；力量超群的人没有胆略，临敌就会怯懦不前。《阵记》中还批评了当时只用测试力量来招募士兵的做法，提出要把身体素质和心理素质结合起来考察，选取有胆有识、有才有学、有艺有力的人入伍。可见，明代的募选原则已经比较完备，也比较符合客观实际。也许正是因为如此，明代戚继光训练的戚家军才能横扫东南倭寇，巩固北方边疆。

（二）训练方法

一是尊师重教，教以礼法。戚继光认为："夫器械不习与赤手同，教习之道，须先重师礼。古云，师道立而善人多。……师道

①③　何臣良：《阵记·募选》。

②《纪效新书》卷1。

不立，则言不信，教之不遵，学之不习，习而不悦，师道废而教无成矣！须于兵卒间，隆以师礼，付以便宜，凡兵士之不听教者，得径行责治，禀官示以军法。"[①]就是说，要训练好士兵重在教习，而要教习取得好的效果，就必须尊敬老师，如果不懂得尊敬老师，就不信任老师的话，不遵守老师的教导，对所学的东西不愿勤学苦练，联系的时候也不感到愉快，最终一事无成。所以要树立尊师的礼节，对不听教导的兵士，给予军法处置。《阵记》中则认为："戒以不浮，和以同义。吴子谓'教之以礼，励之以义，使有耻也'。夫人有耻，必知进死为荣，退生为辱，大足以战，小足以守。惟其心能和，其气能激，则士不劝而自战，不守而自固矣。"[②]就是要教育士兵不要虚浮，要保持淳朴品质，和睦相处、遵守共同的道义，以礼义来教育激励士兵，使他们有羞耻之心。人有了羞耻之心，一定能够懂得以冲锋陷阵而死为荣，以逃避交锋而活命为耻辱，这样，大的部队就可以出战，小的部队也可以固守。只要部队将士和睦，他们的勇气可以激发，那么将士不需要动员就可以自动出战，不要拼命把守，行阵就可以巩固。

二是教武艺，练胆气。戚继光认为："凡礼义名分，行伍进退，营阵武艺，不教不能知，徒有亲上死长之心，而无亲上死长之具，所谓乳犬犯虎，伏鸡搏狸，虽有斗心，随之死矣，是徒鱼肉我众。"[③]即对将士不进行训练，就无法提高他们的战斗力，打仗的时候只能让他们白白地牺牲。因此戚继光不仅注重在操场的操练，更注重练实战。他写道："若是平日教场所操练，金鼓号令，行伍行阵，器技手艺，一一都是临阵一般，件件都是对大敌实用之物，便学

---

① 《练兵实纪》卷2。

② 何良臣：《阵记·束伍》。

③ 《练兵实纪》卷8。

一日有一日受用，学一件有一件助胆，所谓艺高人胆大也。"[1] 他指出平时练习的必须是在战场能够实际用得上的，才真正能提高战斗力，消灭敌人保全自己。《阵记》中则更进一步指出，教武艺必须与练胆气结合起来，即训练士兵的技能要与训练士兵的心理素质结合起来。他写道："教练武艺，节制行列者，总为张胆作气之根本。并无胆气，虽精勇，无所用也，故善练兵者，必练兵之胆气。夫人之胆气有大小，其大小不可预知；气有勇怯，气勇怯不能凭识。热闹而胆小，虽勇弗用，胆不以气虽大弗张，是以气为一身之用，死生荣辱系焉。"[2] 训练士兵的胆气被认为是最重要的。他还提出了"五教"的训练方法："以形色之旗教其目，以金鼓之声教其耳，以进退之节教其足，以长短之利教其手，以赏罚之信教其心，此即五教不易之大纲。"[3]这里的耳目之教是训练士兵熟悉号令，使临战时步调一致，有条不紊地变化阵形。教练手足就是须练士兵的灵巧、力气和耐力，练心就是训练士兵的勇敢精神。这种胆艺兼备的训练思想，是符合战争要求的。只有有胆有艺，才能成为百战不败的无敌之师。

（三）用人原则

一是因材造就的原则。戚继光认为：人才的类型是各不相同的，应根据不同人才类型给予不同的使用；虽然不同的人才发挥的作用不同，但只要能够得到他们的真心，给予他们合适的职位，就能让他们发挥作用。他在《练兵实纪》中写道："人之才器不同，而同归于适用。人之作用不同，而同归于得士心。是在吾因材造就，无一毫预于己耳。……其有优于调度而短于冲锋者，委司策应，必佐之以强兵勇士；其有优于胆勇而短于调度者，委司前行，

① 《练兵实纪》卷8。

②③ 何臣良：《阵记·教练》。

必付以伶便之佐，授以不移之令。是皆因材而加造就，无分智勇，尽可收功，实不容一毫己意为之增损也。”[①] 戚继光的这种因材造就，让不同的人才“不分智勇”都能发挥作用的思想，很符合现代管理中的用人思想。

二是人尽其才的原则。《阵记》中写道：“人莫不有贤愚，才莫不有奇拙，识莫不有贱深，事莫不有穷竭。善用人者，必尽其贤愚；善用才者，必驭其奇拙；负远识者，必预得其浅深；善料事者，先已判其穷竭。”[②] 这里强调的是善于用人的人一定能够让人尽其才，才尽其用。同时认为：“唯其为五官之督也，则分统各有所司，而长短各有所便，其艺能之技窍，轻重之设施，所谓学业诚有专攻也。使各任其所专攻，则弱者自强，怯者自勇，虚者自盈，疲者自锐，且瞽人听聪，聋者视明，聋瞽不废况专攻者乎。”[③] 意思是大将军是五种级别的军官的统领，就应该能够让五种级别的军官尽职尽力完成自己的本分工作，从而使长短兵器各自发挥作用，各种武艺能力能够融会贯通，轻重缓急安排设置稳妥。武艺技术等各种职业都有专门的人去做。如果能够让各人做自己擅长的工作，那么弱者自己就变得强大，胆怯者自己就变得勇敢，虚弱者自己就变得精力旺盛，疲乏者自己就变得敏锐。而且，盲人听力很灵敏，耳聋的人视觉很清楚，盲人和聋人都能发挥作用，更何况有专门特长的人呢。《投笔肤谈》中对于让将军人尽其才有一段精辟的论述：“圣王之选将也，必择是材而用之。苟得其人，授之专阃，不中制，不外监，不分权，不信谗。故养兵者，主也；治兵者，将也。兵之权不握于主而握于将，然后将得以尽其才。”[④]

① 《练兵实纪》卷2。

②③ 何臣良：《阵记·致用》。

④ 《投笔肤谈·军势第七》。

"圣王"选任将帅，必定选择恰当的人来充任。如果选到了这种人材，就授予他军事指挥的全权，不受中央的牵制，不派官员监视，不分割他的权限，不听信别人的谗言。所以养兵是君主的事情；治兵是将军的职责。军队的指挥权，不由君主掌握而由将帅掌握，这样才能充分发挥将帅的才干。

（四）激励原则

和前代一样，这一时期的军事心理思想也很重视赏罚激励在治军中的作用，提出了一些有意义的激励原则。

一是理兴于心，情通于理。戚继光认为军中如果没有赏罚，即使是孙膑、吴起这样的名将，也不能组织有效的指挥。他指出行赏罚的关键在于以理服人、以情感人。他写道："夫赏不专在金帛之惠，罚不专在斧钺之威。有赏千金而不劝者，有不费数金而感深挟纩者。有赏一人而万人喜者，有斩首于前而不畏于后者。有言语之威而畏如刀锯，罚止数人而万人知惧者。此盖有机，机何物也？情也，理也。理兴于心，情通于理。赏之以众情所喜，罚之以众情所恶。或申明晓谕，耳提面命，无俾人人知其所以赏与罚之故，感心发则玩心消，畏心生则怨心止。"[①] 这段话揭示了一个深刻的道理，即赏罚的成效不是来自于赏的帛金的多少，或斧钺斩首的威力，而在于赏罚是否合情合理，符合大家的心愿，是否是众望所归。这种"理"植根于大众的心中，这种"情"则因此"理"而通，只有那种符合大众心愿，符合情理的赏罚，才能够达到赏一人而众人喜、罚数人而众人皆惧的境界。也只有这样做，将帅才能有"言语之威而畏如刀锯"的威信，也才能使官兵"感心发"、"畏心生"。所以说"诛一人而千万人顺，诛心也。赏

①《练兵实纪》卷9。

一人而千万人奋，赏亦心也”①。

二是信赏必罚，不避亲仇。戚继光特别重视军中的赏罚，要求做到信赏必罚，不避亲仇。他说："凡赏罚，军中要柄。如该赏者，即予。将领有不共戴天之恨，亦要录赏，患难亦须扶持。如犯军令，便是亲子侄亦要依法施行。决不许报施恩仇，有此者以其所报之罪坐之。"②《阵记》中也有同样的观点，何臣良引用《管子》中的话说："用赏贵诚，用刑贵必，诚则人知感，必则人知畏。"③他还说："苟功不能赏，罪不能诛，事是而不能立，事非而不能废，则令不畏刑矣，劝不信赏矣。进自不齐，退亦无制，使不齐无制，而能统众用兵者，未之有也。"④如果有功劳却不能够赏赐，犯了罪过也不能够处罚，做事正确不能被肯定，做事错误而不能被废除，那么士兵也就不害怕刑法的惩治，也不相信能够获得奖赏。这样进军不能齐心，退却也无秩序，以"不齐心"和"无秩序"统率军队亘古未有。所以他说："赏罚出自主将，必持至公，不容军中私议。"⑤就是赏罚这种大事应该由军中的主将掌握，必主持公道，不能让军中有任何私下的议论。

三是不疏不数，不重不轻。赏罚的分寸感是非常重要的，如何能够恰到好处地激励官兵的军心士气，使有限的奖赏和惩罚发挥最佳的作用，《阵记》中写道："赏罚不可以疏，亦不可以数，数则所及者多，疏则所不得者众。赏罚不可以重，亦不可以轻，赏轻则人心不劝，罚轻则人心忘惧，赏重则人心侥幸，罚重则人心无聊。"⑥他要求做到赏罚要不疏不数，不轻不重。这种赏罚的分寸感是很难把握的，也是最能显示军中主将治军本领的。而最重要

① 《练兵实纪》卷1。

② 《练兵实纪》卷2。

③④⑤⑥　何臣良：《阵记·赏罚》。

的是不能让士兵轻视刑法，忽视奖赏，而应该用严酷的刑法向士兵表明，违法犯罪后必死无疑；用有功必赏的军规，树立士兵必争奖赏的信念。即："所以不令士卒轻刑而忽赏。轻刑则将威不行，故严刑法，以名必死之路。忽赏则上恩不重，故信庆赏，以开必得之门。"①

四、将领心理思想

将领的心理素质在指挥军队作战的过程中起重要作用，能够决定军队的胜败，稳定军心，激励士气，运筹帷幄，决胜千里之外，以最小的代价获取最大的胜利。所以，兵家从来都是把将领的心理品质看成军队中的决定胜负的关键因素。这一时期的军事心理思想，对将领的心理素质的论述更有深度，代表人物主要是陈亮、戚继光、何臣良等，主要观点如下：

一是志于天下，深谋远虑。宋代陈亮对将领的心理品质强调的是"志"和"勇"。他写道："成天下之功者，有天下之深谋者也。制天下之深谋者，志天下者也。夫以天下之大，而存乎吾之志，则除下之患，安天下之民，皆吾之责也。其深谋远虑，必使天下定于一而后已。虽未一之，而其志愿岂一日忘之哉？"② 他认为将领必须具有远大的志向、不达目的誓不罢休的精神，才能有深谋远虑，才能除天下之患，安天下之民。他不仅阐述了远大志向对于指挥者的重要意义，而且说明了志向与谋虑的内在联系。

二是运筹帷幄，制胜千里。将军指挥作战，凭的是全盘考虑，谋略超人，是三军的核心。《投笔肤谈》中指出将军在军中的重要作用："大将，心也；士众，四体百骸也。军需辎重，饮食也。教

① 何臣良：《阵记·赏罚》。

② 陈亮：《龙川文集·吕蒙》。

练纪律，体悉赏罚，所以培植元气、振励精神也。"① 就是说，将军是三军的心脏，而士兵是三军的躯体。军队中的辎重军需物品、军队的纪律训练、军中的赏罚等，都是用来培植军队的元气，振奋军队精神的。因而将军必须智慧过人，善谋善断。陈亮说："古之所谓英豪之士者，必有过人之智。两军对垒，临机料之，曲折备之，此未足为智也。天下有奇智者，运筹于掌握之间，制胜于千里之外，其始若甚茫然，而其终无一不如其言者，此其谙历者甚熟而所见者甚远也。故始而定计也，人咸以为诞；已而成功也，人咸以为神。徐而究之，则非诞非神，而悉出于人情，顾人弗之察耳。"② 陈亮对将领的素质要求很高，"临机料之，曲折备之"，也不是什么高妙的智慧，真正的智慧应该是能够做到"运筹于帷幄之中，决胜于千里之外"。这种决策开始的时候别人会觉得很怪诞，取得胜利以后别人又会觉得很神奇。其实这不是天赐的灵感，也不是神秘的侥幸，而是由于将军对人情世故的体察，对军情军机把握周详，分析科学的结果。

三是正心术，宽度量，爱士卒。戚继光从心术、度量、情感等方面对将领的心理品德提出了较为全面的要求。他认为作为一国之将应该"正心术"、"宽度量"、"爱士卒"。因为只有这样才能为国家承担兴衰安危的重任。他说："夫为将者，上副君父之恩，中契僚采之交，下服三军之众，岂奉承阿谀，财帛惠徕，而尽能之乎。惟有正此心术，光明正大，以实心行实事，纯忠纯孝，思思念念，在于忠君、敬友、爱军、恶敌、强兵……不以死生患难易其念。"③ 作为国家的将领，上承蒙国君的恩宠，中与同僚交好，

---

① 《投笔肤谈·军势第七》。
② 陈亮：《龙川文集》卷 8。
③ 《练兵实纪》卷 9。

下得广大士兵爱戴，难道只要能够阿谀奉承、送往迎来，就可以完成自己的职责了。只有端正自己的心术，光明正大，以自己的诚实之心做诚实之事。尽忠尽孝，每一个思念都用在忠于国君、敬爱朋友、爱惜军队、痛恨仇敌、富国强兵上。即使是遭到生死存亡的灾难也不改变自己的信念。只有这样才能成为一名称职的将军。另外，由于将军的特殊职责——“为三军之主”，要指挥“数千万血气之夫”去历经艰险，与各种强敌作战，所以他非有宽宏大量的气度，不能使军队和睦，行伍融洽①。要使这“千万血气之夫”，“力齐气奋，万众一心”，就必须对他们“爱行恩结”，也就是将军只有“爱士卒”，才可能克敌制胜，建立功名②。

①②《练兵实纪》卷9.

结 语

当我们既按历史顺序分期，又按范畴与专题、分支纵横交错地、系统地论述中国古代心理学思想以后，读者很可能随着历史发展的脉搏而产生一种无比兴奋之情：中国古代心理学思想史，饱含着无数的精华，它较之西方心理学除具有独特之处，还有着历史或与时代性相合的前景。

一、精华贡献

毛泽东曾经指出："中国的长期封建社会中，创造了灿烂的古代文化。清理古代文化的发展过程，剔除其封建性的糟粕，吸收其民主性的精华，是发展民族新文化提高民族自信心的必要条件……我们必须尊重自己的历史，决不能割断历史。但是这种尊重，是给历史以一定的科学的地位，是尊重历史的辩证法的发展，而不是颂古非今，不是赞扬任何封建的毒素。"①这段精辟的论述，完全适应对中国古代心理学思想史的整理与研究工作。植根于民族文化土壤上的中国古代心理学思想，的确大量存在着至今看来仍然是精华的东西，对丰富世界心理学思想宝库做出了重大贡献。这些贡献主要表现在下述方面：

① 《毛泽东选集》第2卷，人民出版社1991年版，第707～708页。

（一）心理学思想的基本理论方面

1．天人——人贵论思想

这里将天人、人禽、人贵等有关范畴连在一起来考察。心理学研究的对象最广泛的说法是研究人，这是就人与天地万物来说的，其中最核心的思想是人贵论。所谓人贵论是万物以人为贵的理论。就天人关系来说，认为“天人和谐”以至“人定胜天”；就人禽关系来说，认为“人为万物之灵”。在中国古代心理学思想里，这种思想已经成为绵延至今的传统。它强调人的价值，既将人与自然（“天”）联系起来，又不把人和动物以至一般生物混为一谈。它较之于外国特别是西方心理学中的某些动物化倾向（人的心理与动物心理区分不清楚）是非常难能可贵的。看不到人是万物中最高级最宝贵的，就会把人和动物以至一般生物混为一谈，就会忽视心理学的基本任务之一是阐明人的最重要的本质特征和所发挥的重大作用。所以人贵论是中国古代心理学思想中最独特的一种思想。

中国古代一向把人和天地并列，叫做天、地、人“三才”。在回顾“人贵论”思想时，我们特别要提到三篇论著。一是最早论述人贵论的文献《尚书·泰誓》，书中说：“惟天地，万物父母；惟人，万物之灵。”认为天地是万物所由生的父母；人是万物中最智慧的。二是《荀子·王制篇》中说的：“水火有气而无生，草木有生而无知，禽兽有知而无义；人有气、有生、有知亦且有义，故最为天下贵也。”这里从物质的发展上，把无生物——水火（气），植物——草木（气→生），动物——禽兽（气→生→知），人（气→生→知→义）联系起来论述人是最智慧、最高贵者，较之亚里斯多德的灵魂阶梯说（植物灵魂→动物灵魂→理性灵魂）更为完备而独特。三是《（唐）刘梦得文集·天论上》说：“人，动物之尤者也。”“植类曰生，动类曰虫，倮虫之长（指人）为智最大，能

执人理与天交胜，用天之利，立人之纪”。继承和发挥了荀子的思想，他们都在天人合一、天人和谐的基础上强调人能胜天的人贵论思想。

“总之，我国古代哲学心理学思想中的人贵论思想是值得珍视的。西方心理学中出现的把人仅仅看作动物而忽视人的社会性，或者把人等同于一部复杂的机器等观点，是不能对人作出科学了解的。当然对人贵论思想也要作历史的分析。我国古代思想家不懂得从猿变人的进化论和劳动创造世界的科学事实，更不懂得人和动物的区别是由劳动引起的。然而我们不能苛求古人提供我们现代所要求的解释。”①

2. 人性——性习论思想

我们曾经指出：“性习论是关于人性是由习染而形成和发展的理论。它阐明‘性’与‘习’的关系，跟人的心理的形成发展与遗传、环境、教育作用的问题密切相关。”②这里先是人性问题，即从人性去理解和认识人的心理实质。在孔子“性相近，习相远”的命题里，人性既有自然本性相近的一面，又有后天习染造成的相差很大的社会本性一面，由此出发而强调教育、环境对人性发展的影响。“从孔子的人性论分化出来孟子的性善论和荀子的性恶论，这是着重从伦理学来说的。从心理学的角度讲，不用性善论而提‘善端说’更确切，不用性恶论而提‘性伪说’更确切。”③孟子认为人性、心理是生来就有“恻隐”、“羞恶”、“辞让”、“是非”四种“善端”的。这就是说人的心理并非客观事物在人脑中的反映，而是先验的。荀子提出“人之性恶，其善者伪也”的性

①② 杨鑫辉：《中国心理学史研究》，江西高校出版社 1990 年版，第 53～54 页、第 25 页。

③ 杨鑫辉：《中国心理学思想史》，江西教育出版社 1994 年版，第 65 页。

伪说，认为作为社会性的人的心理不是先验性的，而是后天形成的，强调安排环境、加强教育和主观努力的作用。至于告子提出的无善无不善的人性说，则没有伦理学的色彩而更合于实际。

从心理学视角看，性习论比一般人性论思想更具体和深化了。中国古代学者很早就认为人性、人的心理特性是由习染而形成和发展的。《古文尚书》最早提出“习与性成”，认为习形成的时候，一种性也就和它一起形成了。先秦的孔子、墨子、荀子，汉代的贾谊、王充，明清的王廷相、王夫之、颜元等继承了这一思想，也都强调习染在个体心理社会化和个性化中的作用。墨子说的“染于苍则苍，染于黄则黄”；王充说的“夫人之性犹蓬纱也，在所渐染而善恶变矣”，“善渐于恶，恶渐于善，成为性行”；[①] 王夫之提出的“性日生则日成”等等都是深刻的心理学思想，能够很好地解释遗传、环境、教育在心理特性形成、发展过程中的作用。就西方心理学和教育理论中的遗传决定论和环境决定论争论不休而言，在我国古代的“习与性成”的理论中，这个问题却获得了较圆满的科学解决。当然由于历史的局限性，这个理论未能也不可能认识阶段性对个性的重要影响，也未能强调个体主体在形成个性中的作用。

3. 形神——身心观思想

所谓形神论即身心论，是关于阐明心和身、心理和生理的关系问题的思想理论。它是心理学基本理论中的根本性问题。中国古代的形神论，从哲学方面说可以追溯到先秦的墨子、老子、庄子和荀子等人，到汉晋时期进行过形神关系大论战，形神论思想达到了一个高峰。从医学方面说，《黄帝内经》最早论及形神问题，认为形与神俱，乃成为人；形与神离，则形骸独居而终。医家的

① 《论衡·率性》。

形神论一般属于唯物一元论观点，哲学家的形神论则有唯物的、唯心的、一元论或二元论之分。唯物论的形神论在中国古代心理学思想中占着重要地位，现在看来仍闪耀着科学的光辉，较之现代西方不少论著对身心问题仍弄不清楚，则具有显明特色和优越之处。

在解决身心关系问题上，我们特别要提到三位思想家所做出的重要贡献。首先是先秦时的荀子在《天论》中论述的："天职既立，天功既成，形具而神生。好恶、喜怒、哀乐臧焉，夫是之谓天情。耳、目、鼻、口、形，能各有接而不相能也，夫是之谓天官。心居中虚，以治五官，夫是之谓天君。"这段精辟的论述，在"形具而神生"的基础上，具体地阐述了心理器官问题。只是由于科技水平的历史局限，认为心脏是心理的最高器官。其次是南北朝时的范缜，跟佛教的神不灭论展开了尖锐的论战。他在《神灭论》中精辟地阐述了其唯物论的形神观：①形神相即，"形存则神存，形谢则神灭"；②形质神用，形是本体、结构，神是机能、功用；③人质有知，只有人这种质才具有精神、心理的作用；④神各有本，不同的精神、心理活动，各有一定的生理器官作基础。范缜坚持和发扬了荀子的"形具而神生"的唯物一元论，其形神论达到了超越前人的新高峰，至今闪耀其科学光辉。最后要提到明代的王廷相，他一反宋明理学的唯心论形神观，坚持和发展了"神灭论"思想，正确地阐述了神、形、气三者的关系，"神者，形气之妙用"，"神必藉形气而有"，认为人的心理活动的"神"，必须建立在"形气"的生理基础之上。

（二）生理心理思想方面

世界各国心理学的发展，都经历了从哲学心理学视角递进到生理心理学的层次。中国古代在生理心理思想方面有两大贡献：一是明确提出了心理器官的"脑髓说"；二是心理的生物本体说相结

合的思想。

1. 心理器官的“脑髓说”

中国古代关于心理器官问题的认识，长期存在“主心说”和“主脑说”之争。这不仅表现在文字学上和哲学上，而且表现在最有科学价值的医学上。从文字学稽考，在中国文字里，凡与心理有关的字皆从“心”部，这是主心说的反映；也有从篆书入手，用“象形”方法分析“脑”与“思”两个字，则有偏于主脑说的思想①。孟子的“思之官则心”是哲学思想上主心说的代表。至于医学上，从《黄帝内经》到《医林改错》，“脑髓说”不断得到发展，以至成为“中国医界之极大胆的革命论”。《黄帝内经》基本上是主张“心脏说”的，但对于脑的结构、功能及其与心理的关系也已涉及，提出“头者精明之府”。元、明时期已认为“脑为元神之府”，“神不在心而在脑”。比较全面地论述大脑功能的学者是清代的刘智。正式提出“脑髓说”，并以解剖生理为基础进行较系统论述的医学家是清代的王清任。

清初回族学者刘智，融合程朱心性学说、伊斯兰宗教教义、佛教道教理论及阿拉伯医学的解剖知识和中医经络学说，写成的《天方性理》一书，是一部哲学和心理学思想的著作，其中对于大脑的研究是有价值的。第一，提出了“内外体窍图说”，认为大脑的总觉作用表现为两个方面：“纳有形于无形”和“通无形于有形”，从而具有相应的心理功能。第二，提出了“知觉显著图说”，认为寓于外的视、听、味、嗅、触五种知觉“寄于耳目口鼻肢体”，寓于内的总觉、想、虑、断、记五种知觉，“位总不离于脑”。虽然较粗糙和并不完全确切，但其大脑机能定位思想是明确

① 参见薛其晖：《中国古代对脑功能之认识拾零》，载《大众心理学》，1984年第2期。

的，比 19 世纪加尔的大脑机能定位观点要早近二百年。以上见解都是很宝贵的。

至于王清任提出“脑髓说”的成就则更高了，他是我国古代真正在解剖生理基础上提出“脑髓说”的创立者。他以解剖的事实和临床的经验为依据，大胆地否定了《黄帝内经》的“五脏藏神说”，进而提出了“灵机、记性”是脑的机能的“脑髓说”，认为各种感觉器官和身体四肢也都受脑支配，神经系统在脑下端处左右相互交叉，婴儿脑的发育与智力发展密切相关，以及从脑的活动解释梦的成因等等。这一切现在看来仍然是科学的结论。《医林改错》一书刻版刊印于 1830 年，比俄国生理学家谢切诺夫 1863 年出版的《脑的反射》要早 33 年。王清任的“脑髓说”，在世界心理学史上写下了光辉的一页。

2. 心理的生物本体说

尽管中国古代心理学思想中哲学心理学思想占主导地位，但是一向有哲理说与生物本体说相结合的思想。而其中心理的生物本体说对于揭示心理的生理机制，对心理器官脑髓说的出现奠定了基础。所谓心理的生物本体说，是指从人的五官、脏器与脑的机能探讨心理的实质与规律。这里面又包括胚胎说、感官说、脏器说与脑髓说。

所谓胚胎说是指古代学者认为人的感知心理能力，是在人体胚胎发育过程中逐步发展形成的。《管子》认为“水”和“地”是万物最初的根源，在《水地》篇中勾画了胎儿发育过程，“……五月而成，十月而生。生而目视耳听心虑”。《淮南子·精神训》发挥了上述思想，认为形、气、神三者缺一不可，并具体叙述了人体胚胎发育过程及视听感知器官。所谓感官说指人的耳目鼻口形等是产生视听嗅味触等感知活动的器官。儒、法、医诸家一般用“五官”或“天官”称人的这些感知心理器官；道家用“九窍”、

"七窍"指称；墨家独创了"五路"这个名词；佛教则称"五根"。上述看法大体跟现代心理学的感知器官的提法是一致的。所谓脏器说，指认为人的五脏——心肺肝脾肾是心理器官的说法。影响最大的是《黄帝内经》五脏藏五神生五志的观点，并为以后大多数医学著作所承袭。近几年来，国外有科学家称心脏参与了脑的工作，两者互相配合，一起主宰着人的思维活动。有的还声称，人除了颅脑还有肠脑（指肠神经系统，位于食管、胃、小肠与结肠内层组织的鞘中）。当然这些是有待于进一步研究的。

（三）心理实验与测验思想方面

中国古代当然不可能有现代意义的精确的心理实验与心理测验，但是处于萌芽状态的心理实验与心理测验思想却是丰富而有价值的。

1. 古代心理实验的萌芽

中国古代学者对人的心理特征、性格特点、学识才能的了解有其自己特有的方法，称为知人之道或知人之法。其中某些方法今天看来仍带有心理实验的性质。例如《六韬》中的"知有八征"、《吕氏春秋》中的"八观六验"和诸葛亮的"知人七法"等便是。"八征"是以"财"、"色"、"难"、"酒"为控制条件来观察人的"廉"、"贞"、"勇"、"态"等方面的心理特征。这种方法对后世影响很大，诸葛亮的"知人七法"就是其继承与发展。美国的《品德教育检查测验》（1928～1930年，由Hartshorne等设计）就采用了诸葛亮的"临之以利"、"期之以事"的技巧。

韩非最早提出的"左手画圆，右手画方"，为后来许多著作引述，与现代西方心理学关于分心实验的设计很相似，可以称得上是真正的心理实验。据张耀翔教授说，"左手画圆，右手画方"的分心实验，已被弗朗兹（Franz）、高尔顿（Goldon）等人采纳入

他们的实验内了（见弗氏著 *Phychology Work Book*）①。当然这里特别可贵的是，这是一种用简捷的方法测查出某种心理特性的心理实验设计的思想。荀子关于错觉的论述，王充关于太阳错觉的“效验”和感知觉规律的探讨，都采用了带心理实验性质的方法，给后人以很好的启示。

此外，中国古代关于动物心理的观察与实验，以及明代太子从婴儿期起被囚禁数十年的心理变化事实（近乎“剥夺实验”），也都很有价值。

2. 古代心理测验的思想

我们曾经指出：中国古代虽然没有严格科学意义的心理测验，但是却有丰富的心理测验思想，甚至可以说现代心理测验都可以从中找到雏型，看到它们的影子或萌芽。中国古代的心理测验可以归纳为：动作判断法、问答鉴定法、情境鉴别法、器械测试法和等级数量法。

民间儿童周岁，抓物试儿“以验智愚”，虽带偶然性，但在一千四百多年前已有动作测验却是难得的，可以说是1925年格塞尔（A. Gesell）婴儿发展量表的前导。问答鉴定法包括《六韬》中“八征”的前四种方法，诸葛亮“知人七法”中前三种方法（问、穷、咨），刘劭《人物志·八观》中的“观辞察应”，都是借助语言，以问答方式观察、测验人的智力和性格的。唐代科举取士中的“帖试”，是书面文字的问答法。“字谜”和“对联”既可以是口头问答，也可以是书面问答。书面问答法则有些类似现代心理测验的纸笔法。至于《庄子》中的“九征”，《吕氏春秋》中的“八观六验”，《人物志》中的“八观”、“五视”，诸葛亮“知人七法”中的后四种等等，就是创设一定的情境来观察测定人的心理

① 张耀翔：《心理学文集》，上海人民出版社1983年版，第213页。

与行为的，可以说是通过心理实验来测验的方法。

特别值得重视的是中国古代器械测验法对世界心理学的贡献。博弈、九连环、八阵图、七巧板、五巧板等都很具特色，可以说是世界心理学史上最早期的形板测验和迷津测验，并且产生了很大的实际影响。例如，20 世纪 20 年代，美国的鲁格尔(Ruger)采用九连环试验，并著有《中国连环的解脱》(*The Chinese Ring Puzlles*) 一书。还值得注意的是，从孔子起中国古代学者就有了对人的智力与品格的等级评价和数量评价的思想。所谓“三品”、“九品”的划分就是等级评定法，用一、二、三、十、百、千等数量标明一个人的智能水平可称为数量指标法，是心理计量的萌芽。

(四) 普通心理思想方法

中国古代普通心理学思想极为丰富，涉及到了从感知到思维想像的认识过程、动机志向与意志行为、情感与欲望、智力才能与性格、人格以及释梦等现代普通心理学的基本内容。这方面的贡献主要有：

1. 从感知到思维的知虑心理思想

中国古代学者所说的知虑，既包括感性认识阶段的感知觉，也包括属于理性认识阶段的思维过程。从先秦到明清，儒墨道法释诸家对知虑问题都有详细论述。明清之际的王夫之以时态区别识、虑、思很有特色。他在《思问录》中说：“过去，吾识也。未来，吾虑也。现在，吾思也。”关于知虑的分类，基本上是两阶段说，宋代已明确划分为“闻见之知”和“德性之知”。朱熹将其详分为两个阶段四个层次则更为缜密，即把知分成“知觉”与“思虑”两个阶段，“知觉”分成“知”与“觉”两个层次，“思虑”分成“思”与“虑”两个层次。关于知虑的器官，中国古代思想家很早就从五官说明感知产生的生理基础，而且起始便有较科学的阐述。

至于虑（思维）的器官从主心说逐步走上了脑髓说，前面已论述过。值得特别指出的是，中国古代思想家论述知虑与藏、意、言、象的关系是独特的，其实就是现代心理学认为人的认知过程中，感知、思维跟记忆、注意、言语、形象等是密切相关的，其中魏晋玄学家论述的言⇆象⇆意为双向的递进关系。中国古代还一直重视对知行关系的探讨，认为人的认知心理与行为活动紧密联系，并出现了行难知易、知难行易、知行统一、知行合一、知先行后、知行兼举、行可兼知等一系列观点。

2. 跟意志、动机有关的志意心理思想

中国古代学者对志意的论述不少，有的志、意合称，有的志、意分论，但都与现代心理学的意志有关。有的与动机有关，形成一种另具特色的心理学思想。他们对志、意的概念、异同有不少辨析，而且产生了自己的意志理论，概括起来有志气观、志功观、志行观、尚志观。志气观中的“志”是意志，“气”指情感，主张“志帅气也”。志功观的“志”指动机，“功”指效果，主张“合其功志而观”。志行观中的“志”指意志，“行”指行动，强调意志行为的作用。尚志观指使志高尚，许多思想家主张“笃志”、“尚志”、“志存”、“秉志”、“立志”、“持志”、“正志”、“慢志”等。这一切对后世学者的影响很大，志坚当高远不断进取，情深贵久深始终如一。

3. 关于情感与欲望的情欲心理思想

中国古代的情欲心理思想有多重涵义，最广泛的意思是指情感、情绪与欲望、欲求（需要）的心理思想。其突出的特点是情与欲并提，从两者的关系探讨其实质。例如《荀子·正名》说：“欲者，情之应也。以所欲为可得而求之，情之所必不免也。”中国古代的情感情绪分类更侧重于快感度，四情说、五情说、六情说等可作代表。而情二端说将好恶看作产生喜怒哀乐的基础，也

形成三个维度，较之冯特的情感三维度说有相似之处而又更具特色。关于欲的分类最具典型意义的是，《管子》一书将它细分为四组两两相反相对的欲求，即“忧劳”—“佚乐”，“贫贱”—“富贵”，“危坠”—“存安”，“灭绝”—“生育”。王夫之说：“盖凡声色、货利、权势、事功之可欲者，皆谓之欲。”依次为生理、物质、权力和功名的需要。这些观点并不比美国现代心理学家马斯洛的需要层次论逊色。至于怎样对待情欲，他们认为纵欲和灭欲均不可取。应节欲和导欲，这在今天仍然是有价值的思想。

4. 关于智力才能与性格、人格的个性心理思想

从孟子起已经明确智力与才能的区别而加以论述，所谓良知良能是也。而将智与能合称智能的是汉代王充。两千年前已能区分智力、能力、智能、才能，跟现代心理学上这些概念有相似之处，是非常难得的。并且古代学者还深入探讨了制约智能发展的因素问题。例如王安石在《伤仲永》和《节度推官陈君墓志铭》里，明确地提出了人的智能的发展取决于两个基本因素：一是“受之天”、“得乎天”，即先天资质禀赋；一是“受之人”、“得乎人”，即后天的教育与自身努力。还值得特别注意的是，中国古代学者往往将性情才学结合在一起来探讨，很具中国特色和实际意义。刘劭《人物志》详细论述了才性问题，其对才性的分类（性格类型）和才性的鉴定都具独特性，在国际心理学界也很有影响。1937年，美国学者 J. K. Shryock 将它编译成《人类能力之研究》一书，日本学者也有专门研究论文。

从孔子开始便已对人的性格、个性、人格问题有所论述。中国古代的个性理论可以归纳为四种个性说：“阴阳五行”的气质类型个性说，“习与性成”的个性说，性品等级的个性说，“物情不齐”的个性说。它们从不同角度和层面反映了古代思想家的个性心理思想，对于建立有中国特色的个性理论具有借鉴意义。从人

格心理学来说，中国古代的人格心理学思想可以分为两大类：一是思想家们的“圣人”人格、理想人格心理思想，一是《黄帝内经》的五态人格心理思想。这些很能反映中国的文化传统，关于后者已有人进行跟西方人格测量进行比较的量化研究。

5. 释梦心理思想

中国古代学者和医家对梦这种特殊心理现象也作了深入探讨，其著名专篇有东汉王符的《梦列》和明代熊伯龙的《梦辨》。王充认为“直梦皆象也”，把梦看成一种睡眠状态下的表象和无意想像。《列子》一书将梦划为6种，《梦列》更细分为10种。至于梦的成因的思想更有价值，包括淫邪发梦说，血气有余说，因情生梦说，感于魄识说，感于思念说等。前二说主要从生理、医学方面来的，后三说更富于心理学思想的意义。

（五）教育心理思想方面

中国古代的教育心理思想极为丰富，这与一贯重教化是分不开的。其内容概括起来主要有：

1. 学习心理思想

其基本观点包括生知说和学知说，内求说和外铄说，气禀说和性习说。学知说、外铄说、性习说都强调后天教育与环境的作用，对后世影响很大。关于学习过程，《礼记》在孔子的学、思、行三阶段论基础上提出了五阶段论：“博学”、“审问”、“慎思”、“明辨”、“笃行”。综合孔子的其他论述，在博学前加“立志”，在笃行前加“时习”，便构成完整的学习过程七阶段论了，跟现代教育心理学在实质上是很吻合的。中国古代教育家提出的修学务早、深造自得、熟读深思、由博返约、循序渐进等学习原则，都是符合教育心理学原理的。重视非智能心理因素在学习中的意义至今有其现实借鉴作用。

2. 品德心理思想

这方面的贡献仍可以孔子的品德心理论为代表。孔子已经认识到道德品质的形成，是一个由知到行的过程，并涉及到道德情感和道德意志的问题。甚至可以说在中国古代教育家的论述中，关于道德品质形成的问题，已经涉及知、情、意、行四个方面的心理因素。他们还强调“身教”和“观化而行”，即榜样的作用和友邻的影响。

3. 教师心理思想

中国历代教育家继承和发扬了孔子的思想，认为一个优秀的教师应具备下述基本心理品质：在文化知识上，好学博学，温故知新；在教学能力上，知心救失，善于博喻；在教育方法上，循循善诱，欲罢不能；在品德修养上，有言有德，过则能改；在教育态度上，学而不厌，诲人不倦；在师生关系上，教学相长，视徒如己。以上思想今天仍闪耀着光辉并具实际价值。

（六）社会心理与管理心理思想方面

中国古代直接涉及个体心理社会化问题的思想是性习论，具体说有两个理论独具特色：一是渐染说，即把个体的社会化看成人在社会中“渐染”的过程，认为人的心理、个性是通过社会环境、教化的“渐染”逐步形成的。墨子的“行理性于染当”，王充说：“夫人之性……在所渐染而善恶变矣。”是其代表论断。故而中国历来主张择邻、择友、择师、择乳母。二是童心失说，这是明代李贽的思想。认为个体社会化是个体分阶段地不断失却天真纯朴的童心，不断接受社会影响的过程。他提出了三阶段说：“有闻见从耳目而入”的影响个体感知阶段，“有道理从闻见而入”的影响个体理智阶段，“知美名之可好也”的影响个体价值观阶段。至于社会化的主要途径或方式归纳起来有：家庭与家族的途径，学校教育与社会风气的途径，民族与宗教的途径。

人际交往、人际关系心理思想方面，主要有：“同人心”，贵

“人和”，“上行下效，君行臣甚”，“己所不欲，勿施于人”，“上交不谄，下交不渎”等观点。它们涉及现代社会心理学的凝聚力，权威、暗示、摹仿的心理作用，心理换位原则，交友原则。这些心理思想至今仍影响着人们的交往活动。

古代思想家也重视管理的心理依据，将各种管理活动及其思想原则，建立在相应的欲求理论之上，提出了以“爵”、“财”、“礼”、“信”、“恩”、“法”等需要的满足来激励士气、鼓舞斗志。正如清代戴震所说：“有欲而后有为。”非常重视赏罚的心理作用。正如诸葛亮所说：“赏以兴功，罚以禁奸。”古代思想家提出了一些至今仍有价值的赏罚原则，如“喜无以赏，怒无以杀”，“赏罚必信”，“赏不可不平，罚不可不均”，“赏赐不避怨仇”，“诛罚不避亲戚”等。

在司法心理思想方面，认为争乱是由于欲求的“无度量分界”而发生的，并往往导致犯罪行为，主张以“仁、义、礼、乐”来救“争、失、淫、忧”。主张将教化与诛赏结合起来，用“隆礼重法”来预防犯罪。在狱讼中也有不少精当的审判心理思想，如宋代郑克的《折狱龟鉴》承袭和发展了《周礼》中“以五声听狱讼”的思想等。古代的司法心理思想对于后人的司法工作也有启迪。

（七）医学心理思想方面

在世界独具特色的中医理论与实践里，蕴含着丰富的医学心理学思想，从天人合一的整体观和神形相即的身心观出发，历代医家对病理心理、诊断心理、治疗心理、养生心理等方面均有深刻论述，为世界心理学思想做出了独特的贡献。

1. 病理心理思想

《黄帝内经》最早指出：喜、怒、忧、思、悲、恐六种情志相互制约，正常时有利身心健康，异常时导致病变。心理因素致病

的机理是“故悲哀愁忧则心动，心动则五脏六腑皆摇”，“百病生于气”。唐代孙思邈论述了“七气”、“五劳”是致病的主要心理因素，心理因素致病女子多于男子。宋代陈无择更明确提出了七情致病说：“内所因惟属七情交错，爱恶相胜为病。”金元四大家和明代张景岳、清代的叶天士等，对七情五志致病也多所阐发。如李东垣在《脾胃论》中说：“凡怒、忿、悲、思、恐、惧皆损元气。夫阴火之炽盛，由心生凝滞，七情不安故也。”

2. 诊断心理思想

《黄帝内经》以“得神”与“失神”作为衡量情志心理活动是否正常的标准，作为预测、诊断疾病的依据。这就是“得神者昌，失神者亡”。清代吴谦等在《医宗金鉴》里更正式提出了望、闻、问、切“四诊心法”，非常注重从人的心理因素方面去考察和诊断疾病。这是中医的独特性。

3. 治疗心理思想

中国古代的心理治疗有其深刻的理论基础。在孙思邈的《千金要方》中已形成了“医国—医人—医病”的明确理论，要求从社会、心理、生物多角度诊治疾病，这跟现代的生物心理社会医学模式何其吻合，实在可贵。《黄帝内经》提出的“病为本，工为标”的“标本相得”的医患模式思想，跟现代人本主义的以患者为中心也是暗合的。至于在医疗实践中形成的许多心理治疗方法更是独具特色，并且在今天仍富科学性和实际价值。这些方法主要有：开导劝慰法（义理开导法），以情胜情法（情志相胜法或七情互治法），习见习闻法，以欺制欺法，消愁怡悦法，移精变气法，气功导引法等。

4. 养生心理思想

中国古代的医家和思想家都重视养生与心理卫生，以求延年益寿。从《黄帝内经》起医家就是养生与养心并重，即调适形体

和调适精神，并且论到了各个年龄阶段的养生和心理卫生问题。所运用的养生与心理卫生方法，可归纳为“精神内守”、“和畅性情”、“爱养神明”、“恬淡虚无”、“闲情逸致”、“四气调神”、“气功导引”等。儒、道、杂、释诸家也都从不同角度广泛地阐述了养生心理思想。例如玄学家提出了灭名利、除喜怒、去声色、绝滋味、发神虑五种养生之法。外儒内道的葛洪在《抱朴子》中提出摄生养气和节制情欲的养生之法，要求“淡泊肆志，不喜不忧”。古代的养生心理思想非常丰富，值得进行系统的专门研究，并在当前的心理卫生中发挥作用。

（八）文艺心理思想方面

由于中国有着绚丽灿烂的文明史，在历代的乐论、文论、画论、书论之中，蕴含着非常丰富而宝贵的文艺心理思想，并且对今天的文学艺术仍然发生着影响。

1. 音乐心理思想

先秦至两汉魏晋的音乐理论及音乐心理思想非常丰富，最早的音乐教育专著是《礼记》中的《乐记》，后来重要的有《淮南子》中的《本经训》、《汜论训》、《诠言训》、《齐俗训》等篇，以及阮籍的《乐论》、嵇康的《声无哀乐论》等。就《礼记·乐记》说，论述广泛而深刻，包括音乐与情感的相互影响，音乐与性格的相互影响，音乐影响意志，音乐影响品德。

2. 文学心理思想

中国古代的文学心理思想起于先秦，到魏晋南北朝时期成熟而达到高峰。陆机的《文赋》、刘勰的《文心雕龙》和钟嵘的《诗品》等专论，已经具有系统而深刻的文学心理思想，《文心雕龙》是其突出代表。他以“神思”概括了创作想像心理，“思接千载”，“视通万里”。他以“情来”说明创作情感心理，“情者文之经”，“情定而后辞畅”。他以“体性”论述创作个性心理，“才有庸俊，

气有刚柔”。他用“知音”阐发艺术鉴赏心理，“缀文者情动而辞发，观文者披文以入情”。

3. 书法绘画心理思想

中国文字的书写艺术和绘画艺术，形成了“书画同源”的艺术传统。古代书论颇丰，从东汉蔡邕的《笔赋》，魏晋《王右军书说》，《王右军书论》，唐代孙过庭的《书谱》，到清代刘熙载的《艺概·书概》等，其书法心理学思想可以概括为：“意在笔前”的“有意”心理思想，“意在笔前”，“豁然贯通”；“形神兼之”的贵神心理思想，“神采为上，形质次之”；“书如其人”的性情心理思想，“笔墨性情，皆以其人性情为本”。中国的书法艺术是极为奇特的，古代书法心理思想仍值得系统研究。古代绘画心理思想则见于历代画论之中，从魏晋南北朝顾恺之的《论画》到清代石涛的《画语录》，强调“传神写照”，要求形似更重传神；注重“迁想妙得”，发挥艺术想象与创设意境；讲究“凝神遐想，妙悟自然”，通过玩味和会心去鉴赏绘画。

（九）军事心理思想方面

古代的军事心理思想，集中反映在《孙子兵法》等历代兵书之中，概括起来主要有：

1. 战略心理思想

孙武提出的“知彼知己，百战不殆”已是脍炙人口。“知彼知己”是贯穿于战争全过程的，目的在于保证获取胜利；而胜利不在于“全战百胜”，而在于“不战而屈人之兵”。至于知彼知己的内容与方法则是非常广泛的，历代兵家也多所论述。

2. 治军心理思想

历代兵家认为，兵不在多，“以治为胜”。良好的训练和严格的管理包括下列要点：文武兼施，恩威并重，其核心是“务揽英雄之心”；用兵之法，教戒为先，以达到“一百当百”；严刑明赏，

视卒如子，使兵士“忘死”、“益胜”；选兵要精，节制要严，“天下莫能当其战”；激励士气，鼓舞斗志，产生“乐闻”、“乐战”、“乐死”的效应。

3. 战术心理思想

先秦四部兵书的战术心理最具代表性，可以概括为：兵不厌诈，欺骗敌人；攻其不备，出奇不意；未战庙算，得胜者多；上兵伐谋，不战而胜；出奇制胜，变化无穷；主动出击，不制于人；兵无常势，因敌制胜；必死则生，幸生则死。诸葛亮在《将苑》里提出的“攻心为上”、“心战为上”，就是心理战和政治战，其心理学意义与影响更是不言而喻的。

4. 将领心理品质

历代兵家都认为将领的品质，是军队正确制定战略、严格有效治军、灵活运用战术去获得战争胜利的保证。称将领为“国之辅”，“国之宝”，并从正反两面说明必备的一系列心理品质，至今仍有借鉴意义。

（十）运动心理思想

中国古代的运动心理思想散见于各家著作之中，其内容也涉及较广，主要有：“养备时动”的运动保健心理思想；“道有门户”的技能形成心理思想；“马体安于车，人心调于马”的运动竞赛心理思想；“当先治心”的心理训练思想。以上思想对今天仍有一定启发意义。对古代的运动心理思想还有待于进一步发掘，并开展系统的研究与整理。

二、基本特色

纵览中国古代心理学思想史之后，将它跟西方或其他东方国家的心理学思想史作些比较，我们就会发现中国古代心理学思想有其独特优胜之处，从而形成其特色，概括地说具有如下四个基

本特色。

（一）独特的心理学思想范畴体系

每门学科都有其特有的一系列成对的或不成对的范畴，并形成范畴体系。某些学科特别是人文学科或中间学科内部，不同文化背景的国家在其历史发展过程中，也会形成一些独特的范畴体系与理论流派。西方心理学在其发展中形成了一套范畴体系，更形成了许多不同的心理学学派。中国古代心理学思想则在中国文化传统的土壤上，形成了一套独特的心理学思想范畴与理论。列宁曾把范畴比喻成网上的纽结，我们只有抓住基本范畴这个纽结，才能真正把握中国古代的心理学思想。

我们在绪论中，曾列举我国学者总结概括的中国古代心理学思想的基本范畴。无论是人性说，形神说，佛性说，性理说，脑髓说；还是人贵论，天人论，形神论，性习论，知行论，情二端论，节欲论；抑或是形与神，心与物，知与虑，藏与壹，情与欲，志与意，智与能，质与性，都从不同角度与层面揭示了中国古代心理学思想的基本范畴，反映了中国文化传统的积淀。我们不仅可以找到它们与现代心理学术语的对应关系或相近含义，而且有许多独特优胜之处。例如，形神说“形具而神生”，用一元论解释了精神与形体、心理与生理、心与身的问题，而在西方至今还在二元论的道路上徘徊。性习论“习与性成”，认为人性、心理是人通过“习染”而形成和发展的，圆满地解释了人的心理的形成发展与遗传、环境、教育作用的问题。正如潘菽教授指出的：“这些可贵的成果都可以并应该吸收到我们所要研究的科学心理学中来，不但作为它的构成部分，并且有些可以作为它的主要梁柱。”①

① 《潘菽心理学文选》，江苏教育出版社 1987 年版，第 454～455 页。

（二）哲理说与生物本体说的结合

诚然，西方心理科学发展的历史告诉我们：它是从哲学心理学进到实验心理学的，并且使实验心理学取得很大的成功。中国的古代心理学思想占主导地位的是哲学心理学思想，而生理心理与实验、测验心理思想，较之西方的发展欠成熟些。但是，中国心理学思想的哲理说与生物本体说的结合发展，却是很早就出现并一直贯穿下来的，形成了独具的特色。

我们曾经指出："所谓哲理说是指从哲学的角度，即从心理与外物、精神与形体、人性与习染、认识与行为等关系探讨心理的实质与规律。例如天人论、人贵论、神形论、性习论、知行论、善端说、性伪说、习染说等等理论观点，都是中国古代心理学思想的哲理说。所谓生物本体说是指从人的五官、脏器与脑的机能探讨心理的实质与规律。例如胚胎说、感官说、脏器说、脑髓说等，都是中国古代心理学思想的生物本体说。"① 可贵之处在于生物本体说是与哲理说相联系的，两说相辅相成解说心理问题。《管子》、《淮南子》等书具体阐述了胎儿（包括他们的感知能力）的发展历程，跟他们的"五行说"的哲学思想有联系。儒、法、医诸家一般用"五官"或"天官"，道家用"九窍"、"七窍"，墨家用"五路"，释家用"五根"，指称人的感知器官。这与他们的形神观哲学思想是密切相关的，例如荀子、墨子等的"五官"、"五路"跟他们的唯物论形神观是相结合而一致的，而佛教的"五根"将客观事物看作是"不真的"，是"空"，属于唯心认识论。以《黄帝内经》为代表的"脏器说"，使唯物论形神论更具体和深化了，尽管不完全科学，但较西方的"灵魂说"要高出一筹。至于以王清任为代表的"脑髓说"，是建立在解剖事实与临床经验基础之上的，

① 杨鑫辉：《中国心理学思想史》，江西教育出版社 1994 年版，第 44～45 页。

并且是其唯物论哲学观的反映。以上思想给人昭示：在心理学从哲学母体中独立出来之后，不应该也不可能摆脱哲学的影响。我们应当自觉地处理好心理学研究中的自然科学基础和哲学基础问题。当代著名心理学家高觉敷 1981 年撰写《心理学的哲学问题与神经生理学的研究》，也表现了两者结合的思想。

（三）儒道释诸家从对立走向融合

现代西方心理学开始是派别林立，对立斗争，后来互相吸取，逐步走向融合共存。中国心理学思想的发展虽然也经历了诸家从对立走向融合的过程，但其间又有其自身的特点。我们曾经指出："我们在整理和研究中国心理学思想史中发现，自先秦以来的儒墨道法等诸家心理学思想，以及汉晋时从外域传入并开始盛行的佛教的心理学思想，它们是采用三种主要形式斗争发展的。这就是：百家争鸣，对立斗争；独尊儒术，外儒内他；兼蓄并容，互相融合。"①

中国历史上有三次大的学术争鸣，反映出中国心理学思想的百家争鸣，对立斗争，而且既有各家之间的争鸣又有各家内部的争鸣。先秦人性问题大论战，便主要是儒家内部性善说、性恶说、无善无不善说等的争论。南北朝时"神灭论"与"神不灭论"的大论争，则是唯物论思想跟佛教唯心论思想的斗争，跟形体、生理与精神、心理的关系问题密切相关。宋明性理、心性之论争也是如此。自汉代起诸子百家以儒家独尊，使得儒家的心理学思想得到更大的发展，其他各家不得不以外儒内道、外儒内释等形式来求得自身的存在与发展，东晋葛洪的《抱朴子》一书是外儒内道的典型代表。到宋元明时期，更出现了儒道释三位一体的情况，逐渐走向融合。当然这种融合在杂家中早有反映。一般认为是杂

① 杨鑫辉：《中国心理学思想史》，江西教育出版社 1994 年版，第 38 页。

家著作的《吕氏春秋》，以儒家思想为主，兼及道、法、墨、阴阳诸家，《淮南子》则以道家思想为中心兼及诸家。他们的心理学思想也充分体现这一特点，互相吸取，互相补充，对某一概念或观点互作解释，使其思想熔于一炉。这种兼蓄并容、相互融合发展的历史昭示我们：中国历史上就吸取过从印度传入的佛教，而后创立了中国佛教——禅宗，其心理学思想也是如此，吸取外来的心理学必须使之本土化才能生根发展。

（四）散论兼专篇的浩繁文献资料

中国心理学思想多散见于浩若烟海的各种经典文献之中，而较少采取集中的系统的形式。换一句话说，中国古代心理学思想以散论式为主，兼及较少的心理学思想的专著专篇。正如潘菽教授指出的："虽然中国古代的思想家关于心理学的论述很少采取集中的系统的形式，一般都散见于各人的著作中，或夹杂于论述其它问题的文章中，但专篇或专章的论述还是有的。"[①]

所谓散论式，是指这些心理学思想分散于经史子集及杂说笔记之中，并且是与哲学思想、伦理思想、教育思想、军事思想、文艺思想、医学思想等相混杂、相糅合的。这增加了挖掘整理工作的难度，需要我们进行沙里淘金的工作。我们只要抓住以现代心理学概念、体系为参照系这根线，就可以把散落在盘中的珍珠串起来一样，能够整理出中国古代心理学思想的系统理论观点。就文献学来说，由人民教育出版社出版的四卷本的《中国心理学史资料选编》，就是按照一定的理论框架，摘录古代学者著作中有关心理学思想的原文，而归纳编排成一种体系的。

所谓专著专篇，是指较集中地论述某方面心理学思想的古籍篇章。它在古籍文献中较之于散论式的资料还是较少的，但必竟

① 《潘菽心理学文选》，江苏教育出版社 1987 年版，第 439～440 页。

还是有一些。这也是其历史发展的必然，因为心理学是逐渐形成为一门学科的。我们在研究中应当特别珍视这些专著专篇，例如《人物志》是研究才性心理学思想的专著，《天方性理》、《医林改错·脑髓说》是研究生理心理思想的专著专篇，《学记》、《劝学篇》、《进学解》、《读书法》等是研究教育心理思想的专篇，《神灭论》是研究形神观即身心关系的专篇，《孙子兵法》、《将苑》等是研究军事心理思想的专著。我们比较容易把握其心理学思想体系，然而也不能把它们视作现代的心理学专论与专著，也还需要用现代心理学作参照系去整理研究。

散论式与专著专篇相结合的文献资料特点，给我们的整理研究工作带来了更大的难度，尤其需要研究者不仅具有现代心理学功底，而且要具有古汉语和中国哲学史、中国思想史等相关学科的素养。我们的研究者们应当知难而上，去摘取生长在中国土地上的"地球上最美的花朵"。

三、趋势前瞻

前面已经论到，中国古代心理学思想极为丰富而独具特色，但对它的发掘整理与研究工作开展得较晚，20世纪二三十年代只有少数心理学者注意和开展了一点零星的研究，80年代中期才正式创建中国心理学史学科。那么它的发展趋势和前景如何呢？从中国心理学思想的研究现状及其在国内外心理学界的反响看，任重道远，前景光明，主要发展趋势可以概括为下面四点。

（一）学科体系将趋完善化

中国心理学史研究的成就是得到充分肯定的。王甦教授在《中国心理科学》的首篇文章中指出："我国心理学工作者对我国古代和近代一些著名思想家的心理学思想开展了富有成效的探

讨，取得显著成绩。”① 这些研究成果已经被吸入到现代心理学著作之中。香港大学高尚仁教授主编《心理学新论》的《序言》中说：“书中有关传统心理学思想的讨论主要是参考燕国材、杨鑫辉及朱永新合编之《中国心理学史资料选编》，高觉敷、燕国材、杨鑫辉合编之《中国心理学史》……使本书的特色为之突出不少。”② 然而毕竟系统研究的时间还不长，还有待于扩展、深化与完善。

一方面，不少空缺领域和薄弱环节需要加强研究，如从历史发展时期看，唐代和元代研究得很少和不深入；就诸家学说而论，佛教心理学思想研究非常贫乏和薄弱，道教心理学思想需加强研究；分支学科的心理学思想研究有待扩展深化；流传久远的非经典著作中的心理学思想，有待于进一步发掘和整理；能够古为今用的专题研究更为社会所需要等等。

另一方面应当从理论体系的层面上进行中国心理学史论研究，完善学科内容体系和基本理论与研究方法，这也是任何一门史学深入发展的趋势。“中国心理学史（或中国心理学思想史）的内容体系却值得进一步探讨。我的设想应当由下述六个部分构成：（一）中国心理学史的方法学，包括方法论、具体研究方法和编纂学。（二）中国心理学史的范畴学，包括中国心理学史的基本范畴、术语以及中国传统心理学思想特有的范畴。（三）中国心理学史的专题学，包括单个人物、著作、专题、分支学科的心理学思想研究。（四）中国心理学史的系统学和按范畴、专题、分支作总体考察的系统研究。（五）中国心理学史的文献学，包括专篇、专著和散见思想挖掘、考证、注释、整理汇编等。（六）中国心理学史的

① 王甦、林仲贤、荆其诚主编：《中国心理科学》，吉林教育出版社1970年版，第12页。

② 高尚仁主编：《心理学新论·序言》，商务印书馆（香港）1996年版。

历史学（或称史学史），即建设这门学科的发展历史研究。”①

（二）研究思路将更多元化

在绪论中我们曾经指出，在历史发展过程中，人们采取了多种视角来探讨人的心理问题，例如说哲学的视角，心理学的视角，文化学的视角，人学的视角等等。同样，在中国心理学思想史的研究中，为了对问题有更全面和深刻的认识，研究思路也在向多元化发展。这种研究思路的多元化一方面表现为采取多种视角，另一方面是研究方法的多样化。

诚然，作为中国心理学思想史研究的主导思路，是以现代心理学概念、体系为参照系，并且取得了瞩目的成就，但是我们并不否定别的研究思路。不管从哪一个视角去探讨心理学思想史的问题，只要能够一以贯之地研究下去并能取得系列成果，它便有益于这门学科的建设。例如说在广阔的文化学的框架内研究中国传统心理学思想，更能反映其文化传统特色；在人学的理论框架下研究人的心理问题，能够拓宽心理学思想的领域等等。然而我们也认为，即使出现更多的研究思路，以现代心理学概念、框架为参照系来研究古代心理学思想史是主导的，它受心理学发展为独立的现代科学这一点所决定。

至于具体研究方法的多样化，也是随着中国心理学思想史研究的拓广与深化而发展的。尽管许多研究者并未明示自己采用了什么方法，但从其研究成果的分析中，我们曾经概括归纳出 80 年代前主要采用了归类排比法、史料考证法、纵横比较法和系统分析法。进入 90 年代以后，又可以概括归纳出义理诠释法和实验检验法。我们曾经指出：“必须承认现在出现的实证研究方法，对研

① 杨鑫辉：《关于中国传统心理学思想研究的几个问题》，载《心理学探新》1996 年第 3 期，第 21 页。

究中国传统心理学思想在方法上是一个突破，在研究的深度、科学性和本土化意义等方面都将产生重要作用。我们应当以满腔的热情和集中一定力量去探讨。”①

（三）人才培养将高层次化

任何一门学科的建设都有一个队伍问题，它是一门学科是否能兴旺发达的关键之一。中国现代心理学的先驱者蔡元培，支持创建我国第一个心理实验室（后又成立心理学系）和第一个心理研究所，“既有培养心理学人才的教学机构，又有专门研究心理的科研机构，为中国现代心理学的建立奠定了人才与组织基础”②。这对中国心理学史学科建设是有启发意义的。

在老一辈心理学家潘菽、高觉敷等的组织与带领下，中国心理学会在理论心理学与心理学史专业委员会内设有研究学组，国家教育部组织过中国心理学史编写组，南京师范大学、上海师范大学、江西师范大学等建立过研究室，上海师范大学、江西师范大学、河北师范大学等招收培养中国心理学史硕士生，现在南京师范大学、吉林大学又在招收培养中国心理学史博士生（有些高校将中国心理学史列为有关系科专业的必修课程或选修课程)。这些无疑为这门学科的发展打下了组织与人才的基础。

中国心理学思想的研究发展到今天，对人才的培养要求高层次。这是因为：第一，我们在论述散论或与专著专篇结合的文献学特色时，已经指出了它自身固有的难度和对研究人员的高要求。第二，中国心理学思想史的研究正在不断深化，要在前人研究成果的基础上有新的创建与突破，必须具备更高的素养才能达到。第

① 杨鑫辉：《关于中国传统心理学思想研究的几个问题》，载《心理学探新》1996年第3期，第22页。

② 杨鑫辉：《蔡元培在中国现代心理学史上的先驱地位与贡献》，载《心理科学》1998年第4期，第294页。

三，当前中国心理学史研究与教学人员的培养，主要集中在博士和硕士学位的层面上，教育者必先受教育，必须有更高的要求。第四，任何一门学科的思想史和科学史，较之这些学科的基础研究与应用研究的人员是要少得多的，必须少而精。第五，要使中国心理学史在国内外心理学界及其他学术界发挥更大的影响与作用，必须有一批高层次研究人员，有较多的更有影响的论著。

（四）学术影响将趋扩大化

中国心理学史学科的创建时间不长，其学术影响应当也正在进一步扩大。

首先，中国心理学史的研究将在中国本土心理学的形成发展中发挥重要作用。台湾大学杨国枢教授在论述建立中国人的本土心理学问题时指出："要与华人学术传统衔接：……在中国人的学术传统中，最重要的是古代学者之有关历代的中国人的心理与行的观念、思想及理论。藉助古代中国学者的心理思想，较易创造能够适当反映华人社会文化因素的概念、理论及方法。"① 我们要建立有中国特色的心理学体系的这种本土化，必须植根在我国社会文化的土壤上，因而中国心理学思想史的研究，必将在建设有中国特色的心理学体系中发挥重要作用。

其次，中国心理学史学科，将进一步走向世界，在国际心理学界扩大影响。在国际华人心理学家学术研讨会、亚非心理学大会、亚太心理学大会、国际中医心理学研讨会等国际学术会议上，都有一批中国心理学史学者出席报告论文并受到好评。为了让外国人更直接地深入了解中国心理学史研究，美国著名心理学史家布诺茨克在20世纪80年代期盼英文版中国心理学史的问世将为期不远。随着国内外有关学者的互访，招收和培养这方面的外国

---

① 杨国枢主编：《本土心理学的开展》，桂冠图书公司1994年版，第38页。

留学生也是很可能的。

最后，中国心理学思想史的研究，还应当加盟到与它密切相关的哲学、历史学、文化学、社会学、教育学、伦理学等学科的研究中去，以显示它特有的视角与层面探讨问题的作用。这需要中国心理学思想研究者的努力工作，才能产生和发挥其应有的学术影响。

中国心理学思想，将和中国优秀文化传统一起，在中国和世界放射出更加灿烂的光辉。

1998年8月完稿于

南京师范大学寓所古今斋

后 记

《中国古代心理学思想史》是五卷本《心理学通史》的第一卷，也是杨鑫辉教授主持的全国教育科学“九五”规划国家教育部重点课题——“中外心理学通史研究”的成果之一。由于它是“通史”的一部分，因此本书在体系上既不同于一般按历史分期突出重点人物的纵向研究，也不同于一般按范畴、专题的横向研究，而是以纵向为主线又有机结合横向的通史式新体系。正因为它是全国性重点研究课题，不仅重点反映撰稿者的自己的研究，而且要综合反映心理学界的研究成果，力求达到更新的高度。这是我们编著的初衷，实现到怎样的程度有待学界评判与批评。

本书的编著历时5年，三易其稿才得与读者见面。1995年3月制定《心理学通史》编写计划书，旋即被山东教育出版社纳入重点出书计划。1995年10月在长沙召开《心理学通史》编委会，初步讨论编写大纲。1996年10月在南京又召开编写工作会议，进一步对主编提出的编写提纲进行补充修订，并落实了编写任务。1998年12月中旬在南京召开本卷统稿会议，由杨鑫辉负责统稿，参加统稿工作的有邹大炎、汪凤炎、刘华、彭彦琴，尤其汪凤炎协助主编做了不少具体工作。责任编辑温玉川编审出席了上述各次工作会议，给予具体的帮助。统稿后的进一步适当调整加工又历时数月，最后由主编于1999年7月上旬完成定稿工作。

杨鑫辉任该书主编，朱永新、邹大炎任副主编。各章执笔人如下：绪论，杨鑫辉；第一章，刘华；第二章，邹大炎，其中第六节和第四节中的心理测验思想，彭彦琴；第三章，邹大炎；第四章，孙延军；第五章，汪凤炎；第六章，朱永新、陶新华、范庭卫；第七章，汪凤炎；第八章，汪凤炎；第九章，朱永新、范庭卫、陶新华；结语，杨鑫辉。以上共9名编写人员，其中3名教授中2名为博士生导师，1名硕士生导师，其余6名均为年轻博士，这也说明中国传统心理学思想的研究后继有人。

本书的编著与出版得到了各有关方面的关心与支持。心理学界的同仁给予了热情的关注与希望，山东教育出版社积极支持学术专著的出版，南京师范大学将其纳入“211 工程”科研规划，保证有关编著人员的工作条件，有关参编高等院校都给予协作配合，谨此致谢。

“嘤其鸣兮，求其友声”，中国心理学史创立为一门心理学史的分支学科的时间尚不久，希冀有更多的志同道合者继续共同努力，将中国传统心理学思想的精华，融化到现代心理科学中去发扬光大。中国心理学思想和中国优秀文化传统一起，必将在中国和世界放射出更加灿烂的光辉。

《中国古代心理学思想史》编写组

1999年7月23日

［Ｇｅｎｅｒａｌ Ｉｎｆｏｒｍａｔｉｏｎ］
书名＝未命名图书
作者＝
页数＝７２８
ＳＳ号＝０
出版日期＝